

Temas y problemas en Antropología Social

Roberto Ringuelet (coordinador)

FACULTAD DE
PSICOLOGÍA

S
sociales

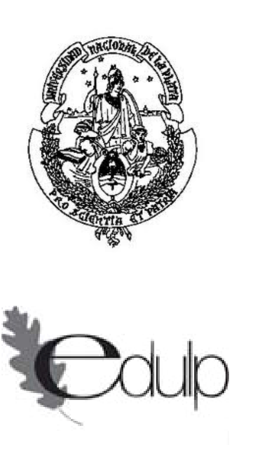




TEMAS Y PROBLEMAS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Roberto Ringuelet

(coordinador)



2013

Temas y problemas en antropología social /

Adriana Archenti ... [et.al.] ; coordinado por Roberto Ringuelet. - 1a ed.-

La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2013.

E-Book: ISBN 978-950-34-1035-6

1. Antropología Social. I. Archenti, Adriana II. Ringuelet, Roberto, coord.

CDD 306

Fecha de catalogación: 25/10/2013

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP





Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
editorial@editorial.unlp.edu.ar
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2013
ISBN 978-950-34-1035-6

ÍNDICE

PRÓLOGO

Roberto Ringuelet

El presente texto tiene que ver con el programa de la materia Antropología Cultural y Social dictada en la Facultad de Psicología de nuestra Universidad de La Plata. Sus diversos capítulos cubren varios temas del curso y fueron antecedidos por otros textos temáticos menos formalizados, editados anteriormente por la Cátedra.

Nos ha parecido siempre importante adaptar los conocimientos de la Antropología en el marco de las Ciencias Sociales y de la Antropología Social en particular -que constituyen el eje de la materia- con la intención de conformar un eje didáctico de materiales que sean de fácil comprensión y permitan una lectura ulterior de mayor profundidad y continuidad, según el avance en la construcción de los conocimientos por parte de alumnos. Esto es importante por cuanto la disciplina constituye, de acuerdo al nuevo perfil del Plan de Estudios, uno de los cuatro pilares de conocimiento básico de la Psicología. En este sentido, se la considera un ámbito disciplinar académico destacado que aporta a los estudiantes herramientas conceptual-metodológicas básicas para la lectura y comprensión crítica del contexto socio-histórico, cultural y político en el que desarrollan sus prácticas actuales y su futura práctica profesional. Con una perspectiva más amplia se ha pensado, al redactar los capítulos, en el posible interés que puedan tener su lectura en el ámbito general de la Universidad.

En relación a los temas tratados, si bien tienen extensa bibliografía, ésta suele ser generalmente orientada a lectores más particulares (por el tipo, época o contexto social). De tal manera, desde la misma introducción general, pasando por los tópicos siguientes sobre la desigualdad, el poder y la cultura, los prejuicios, el género y los fenómenos de la salud-enfermedad, hemos enfocado una actualización temática en nuestro ámbito científico académico, de modo de otorgarles a la vez que un sentido de universalidad, un sesgo cultural propio.

CAPÍTULO 1

EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA

Roberto Ringuelet (coordinador)

Adriana Archenti, Silvia Attademo, María Cristina Salva y Diana Weingast

Las divisiones tradicionales de la Antropología

Introducción

Como expresan Kaplan y Manners:

> "La Antropología es, con seguridad, la más ambiciosa de las ciencias sociales, no solamente porque considera a las culturas de todos los lugares y las épocas como su campo legítimo, sino porque comprende tópicos como el parentesco, la organización social, la política, la tecnología, la economía, la religión y el arte, para citar sólo algunos de los temas de la antropología que vienen rápido a la mente. Y además, es la única de las ciencias sociales que intenta hablar sobre los dos aspectos de la naturaleza humana, tanto biológica como cultural" (Kaplan y Manners 1981:7)

los temas que han interesado a los antropólogos suelen resumirse en dos interrogantes:

- ¿cómo funcionan los diferentes sistemas culturales?
- ¿cómo han llegado a ser lo que son?

El problema central de la Antropología es, en este sentido, la descripción y explicación de las semejanzas y diferencias, de la continuidad y del cambio cultural en el tiempo.

Como dice Claude Lévi-Strauss:

> "la Antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre desde los homínidos...y tiende a conclusiones -positivas o negativas-, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia" (Lévi-Strauss 1984:7).

Debido a la amplitud del campo que esta disciplina abarca, se han desarrollado, desde los comienzos de la misma, tres grandes ramas que

responden a una división del trabajo científico/académico y que conforman campos analíticos que, centrados en las diferentes dimensiones de la experiencia humana, adquieren significación sólo cuando se los considera como aspectos de totalidades integradas y relacionadas entre sí.
Distinguimos tres ramas de la Antropología General:

- Biológica o Física
- Arqueológica
- Cultural o Social

Se hará una breve referencia aquí a las incumbencias temáticas de cada una de las ramas, así como a sus métodos y técnicas de trabajo, desarrollando más extensa y particularmente la especificidad de la Antropología Social y Cultural.

Antropología biológica o física

La Antropología Física como actividad específica, surge en el siglo XVIII, cuando logra independencia de la zoología. En este período Linneo, Buffon y Blummenbach, plantearon los siguientes problemas:

a- La existencia, origen y variaciones de la especie *Homo sapiens.*
b- La relación entre el hombre y los animales.
c- La cuestión de las "razas" y las clasificaciones raciales.

En el clima de pensamiento de la época, se encuentra en ellos el intento constante de aunar la fe con el espíritu científico, no atreviéndose a desafiar abiertamente los dogmas cristianos, en tiempos en que la Iglesia tenía gran preponderancia política y social, junto a un rígido y limitado criterio ortodoxo acerca del origen de la vida y del hombre.
En la segunda mitad del siglo XIX, con los adelantos en otros campos de la ciencia (geología, estratigrafía, paleontología), se multiplicaron y reforzaron los testimonios en favor del origen prehistórico de los seres humanos.
Lo que preocupó a los investigadores de esta época era el origen del hombre, su evolución y las manifestaciones culturales del pasado lejano, como así también la descripción y clasificación de las diferencias físicas entendidas en términos de razas humanas. La Antropología Física constituyó, ante todo, una técnica centrada en la medición del cuerpo, la clasificación y correlación, con

énfasis en la taxonomía. De aquí que su núcleo principal fue por largo tiempo la Antropometría (Somatometría y Osteometría) sin salirse de una fase descriptiva y clasificatoria.

Hay que considerar que en el contexto en el que nace esta rama, siglo XIX, el prejuicio racial conformaba una verdadera doctrina (ver para prejuicio racial: Archenti, Sabarots y Wallace en Lischetti, 1990). Había necesidad de convencerse de que el "otro" era no sólo inferior al blanco sino casi animal. Apoyándose en la teoría “darviniana” como la síntesis del pensamiento evolucionista de la época, se extrapoló lo biológico para explicar lo social. Así, lo que posteriormente se llamó “darwinismo social” (1) venía a afianzar y confirmar la política de expansión y de agresión en menoscabo de los pueblos considerados inferiores. La reducción a la esclavitud, extinción y explotación de aquellos etiquetados como "salvajes", fue justificada científica e ideológicamente como el cumplimiento de la teoría de que un conjunto humano inferior está destinado a ser reemplazado por otro superior.

Los avances en el campo de la biología, se utilizaron para suministrar explicaciones en apariencia científicas y sencillas destinadas a resolver problemas relacionados con la conducta humana. Ejemplo de ello fueron, en el siglo XIX, las descripciones de tipos humanos constitucionales donde se correlacionaban determinadas características físicas con características psicosociales (por ejemplo, Lombroso con su planteo del “tipo criminal”). Bajo el supuesto de que la mente humana en su mayor parte es un producto congénito y los factores que lo determinan son raciales y familiares, se diseñaron diferentes test de inteligencia que combinan significados de palabras, relaciones verbales, clasificaciones de formas, razonamientos aritméticos, etc.

En su libro “Antropología Cultural” el antropólogo Marvin Harris nos recuerda:

> “La era de los test de inteligencia a gran escala comenzó cuando los Estados Unidos entraron en la Primera Guerra Mundial. Para determinar sus asignaciones militares, a miles de reclutas se les efectuaron test llamados alfa y beta. Después de la guerra, los psicólogos dispusieron los resultados según la raza, y encontraron las correlaciones esperadas entre negros y puntuaciones inferiores, concluyendo que la inferioridad intelectual innata de los negros había sido probada científicamente (Yerkes, 1921). Estos resultados fueron manejados para justificar el mantenimiento del estatus social inferior para los negros dentro y fuera del ejercito” (Marvin Harris 2005:125)

Los factores culturales han influenciado ampliamente sobre la biología de la humanidad, de modo que no podemos efectuar una separación entre biología y cultura en el estudio de lo humano. Es esta realidad la que da a la Antropología, en sentido amplio, su unidad como ciencia y por lo tanto, la que determina para la Antropología Física objetivos, finalidades y técnicas que no son exclusivamente biológicos.

En el siguiente párrafo, C. Levi Strauss (1987) ilustra la manera en que se interpretan las relaciones entre biología y cultura y las tareas que en ese sentido le caben a la Antropología Física, la cual:

> "se ocupa de problemas tales como la evolución del hombre a partir de formas animales (…) diferencias actuales a partir de (…) caracteres anatómicos o fisiológicos. ¿Se la puede definir, en consecuencia, como un estudio "natural" del hombre?. Sería olvidar que las últimas etapas, al menos, de la evolución humana (…) se han desenvuelto en condiciones muy diferentes de las que presidieron el desarrollo de las otras especies vivientes: desde que el hombre adquirió el lenguaje (y las técnicas complejas que caracterizan a las industrias prehistóricas, así como también la regularidad de sus formas, implica que el lenguaje estaba ya asociado a ellas para permitir su enseñanza y transmisión), el hombre mismo ha determinado las modalidades de su evolución biológica, sin tener necesariamente conciencia de ello. Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas tales como la prohibición del incesto, endogamia, exogamia, matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, poligamia, o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas y estéticas" (Lévi-Strauss 1984: 316-317)

Desde esta perspectiva y aunque conocimientos y métodos de las Ciencias Naturales son utilizados por las investigaciones en Antropología Física, la misma está estrechamente ligada a las Ciencias Sociales, ya que en el centro de su reflexión ha de situarse la aparición de la vida social humana, del simbolismo, del lenguaje; en fin, de la cultura. Y es desde allí, en el contexto del desarrollo de una condición particular –la condición cultural- que deben enfocarse las transformaciones anatómicas y fisiológicas de esta especie viviente (Geertz 1973).

Arqueología

La Arqueología, en sus orígenes, constituyó el arte de rescatar objetos pertenecientes a las "civilizaciones clásicas". Como técnica, inició su desenvolvimiento en el Renacimiento (Siglo XV). Sus primeros cultores fueron

anticuarios interesados fundamentalmente en el valor estético de los objetos sin considerar al hombre que los había confeccionado y/o utilizado, la función que cumplían en los diversos contextos culturales o la tecnología empleada en su elaboración.

Con la Ilustración (Siglo XVIII) se comenzaron a modificar las concepciones acerca del origen y de la edad del género humano, hasta entonces basadas en versiones de relatos bíblicos. Los avances en el campo de la Geología, expresados en la obra de Lyell -publicada en 1830-33-, abrieron nuevas perspectivas a los investigadores interesados en la antigüedad humana. La convicción de que había existido una humanidad antediluviana, evidenciada por hachas de piedra cuya simpleza contrastaba con los restos greco-romanos y orientales, se veía ratificada por los principios estratigráficos.

El crecimiento del coleccionismo entre los grupos nobles y aristócratas europeos del siglo XVIII, la admiración por las producciones artísticas greco romanas, impulsaron el desarrollo de la Arqueología, que se fue especializando en la búsqueda de objetos fuera de Europa. Frescos, cerámicas, monumentos, esculturas, entre otras producciones artísticas de diferentes pueblos, se convirtieron en botines de guerra (objetos preciados) que, a principios del siglo XIX, incrementaron tanto las colecciones privadas de nobles y burgueses como los objetos patrimoniales de los museos europeos que se iban constituyendo. Hasta aproximadamente 1940, la tendencia fue la de ignorar al hombre creador y productor de los objetos. El ordenamiento puramente cronológico del material hallado, proporcionaba sólo un catálogo de culturas extintas. El acercamiento hacia la Etnografía por parte de algunos arqueólogos, les proporcionó la posibilidad de formular marcos teóricos en pos de la explicación del cambio y desarrollo cultural.

Para ello, se extrajeron ejemplos de la Etnografía con el fin de recrear los entornos sociales en donde funcionaron los objetos arqueológicos. La investigación propendió, en consecuencia, a reconstruir contextos culturales definidos como la forma de vida característica de los habitantes de un área según se infería de los resultados materiales de la conducta cultural y sus asociaciones.

En este renovado sentido, L Binford expresa que, integrada al campo de la Antropología y esforzándose en "explicitar y explicar el rango total de

similitudes y diferencias físicas y culturales del lapso espacio-temporal íntegro de la existencia humana (…) la Arqueología es Antropología o no es nada" (Binford 1962: 217).

Lo que la investigación arqueológica de las sociedades y culturas del pasado descubre a través de los vestigios materiales, son seres humanos que han producido esos objetos en contextos culturales y sociales específicos.

De modo que, en esta manera de interpretar la Arqueología, se hace necesario pensarla en el marco más amplio de la Antropología y recuperar como orientación las teorías desarrolladas sobre las relaciones entre cultura, sociedad y naturaleza; entendiendo a la cultura en tanto producción material y simbólica de los seres humanos realizada en sus interacciones, y expresión de la realidad de una sociedad o grupo concreto en un momento del devenir histórico. Arqueología sería entonces, según Binford, una Antropología del pasado.

La Arqueología como ciencia remite al siglo XIX, y se relaciona contextualmente con el surgimiento y la consolidación, tanto en Europa como en América, del Estado-nación en tanto unidad territorial y cultural regida por un sistema político-administrativo común.

En pos de esa unidad fue importante definir una historia particular para cada nación, que tuviera sus raíces tan atrás en el tiempo como fuera posible. La idea de que sólo por medio de la conciencia histórica se llegaba a la formación de una "conciencia nacional" formó parte de la ideología que gobernó la práctica de los arqueólogos (entendidos como historiadores del pasado no escrito) y de los educadores en la apropiación y en la presentación del ahora pasado nacional.

Luis G. Lumbreras, arqueólogo peruano contemporáneo, es uno de los investigadores americanos que ha analizado la falacia que existe en diferenciar las épocas y realidades socioculturales anteriores y posteriores a la presencia europea bajo los términos “prehistoria” e “historia”. Con respecto al primero de ellos, afirma Lumbreras: "para la mayor parte de estos pueblos de Asia, África y América Latina, la `prehistoria´ es su única historia nativa, o es la parte más importante de su historia. Esto plantea la necesidad de un nuevo concepto de historia, en donde la prehistoria como tal deja de tener sentido." (Boschin 1967: 58)

Dentro de ese nuevo concepto de historia, deben destacarse los procesos de conquista y subordinación de las sociedades nativas, desterrando la falsa continuidad que trae aparejado plantear el pasado indígena como prólogo de la historia colonial y nacional. La conquista europea (siglos XVI y XVII) y las campañas contra los "salvajes" (siglos XIX y XX) marcan rupturas demasiado evidentes. Fundamentar -como en algunos casos se ha hecho- los estudios arqueológicos en la expresión: "búsqueda de nuestras raíces", no es más que recomponer un pasado fracturado en una historia lineal.

Coincidimos con Lumbreras en que hacer Arqueología en América no sólo es escribir la historia de los pueblos que *no escribieron* la suya, sino también preguntarse quién usa y controla el pasado; es decir, intentar contestar a quién pertenece el pasado.

Antropología Cultural y Social

En el siglo XIX, las que llamamos ramas de la Antropología presentan rasgos comunes que le dan una unidad relativa: una visión de la humanidad global (unidad psicobiológica de la especie) y comparativa, a partir del estudio de las otras sociedades extra-europeas, con un enfoque integral (biológico-cultural).

La referencia a aquellas sociedades extra-europeas delimitó la Etnología y Etnografía del siglo pasado. Así, la Etnografía se constituyó en una primera etapa de estudio descriptivo y la Etnología como un siguiente paso de síntesis.

Si bien el nombre de Etnología se prolongó hasta el siglo XX asociado a trabajos históricos comparativos, fue reemplazado por el término de Antropología Social o Cultural, cuando se hacía referencia a la vida de poblaciones en sus etapas actuales de existencia. La distinción de Antropología Social y Cultural, aunque usadas frecuentemente en forma de sinónimos, nos remite a enfoques teóricos diferentes.

El nombre de Antropología Cultural fue utilizado en los EE.UU. en términos de una orientación teórica: el “particularismo histórico", donde se privilegia el concepto de cultura: el hombre aparece como *Homo faber*, la vida humana se interpreta a través de un conjunto de rasgos culturales, sean bienes materiales tanto como simbólicos. Esta corriente de pensamiento intentó primeramente un

análisis consistente en la realización de un nutrido listado de rasgos culturales en pos de la reconstrucción comparativa de historias particulares.

El nombre de Antropología Social fue usado en Inglaterra en términos de otro determinado enfoque teórico: el “funcionalismo”, que privilegia la organización social, las relaciones sociales que interrelacionan personas y grupos. En un primer momento interesó esencialmente desentrañar los mecanismos actuales de funcionamiento de las sociedades, a través de las estructuras de equilibrio y las funciones de integración.

No podemos soslayar que estos énfasis conceptuales de las Antropologías de habla inglesa están en relación con procesos históricos y contexto sociopolíticos particulares que les otorgan un sentido. El predominio de la dimensión cultural en los Estados Unidos se relaciona con el hecho de que ese país se representa a sí mismo como un país de inmigrantes provenientes de diferentes orígenes culturales (la idea de “crisol de la humanidad”) y, a su vez, con la presencia de diferentes comunidades originarias. Mientras que al énfasis en la organización social por parte de la Antropología Inglesa se lo debe relacionar con el colonialismo y la necesidad de conocer las diferentes formas de organización e instituciones de los pueblos colonizados (2).

Ambos enfoques son perfectamente complementarios en una primera confrontación. El nombre de Antropología Cultural ha sido frecuentemente usado con un sentido muy abarcativo, no sólo en referencia a las poblaciones actuales, sino también para aludir a estudios etnohistóricos y aún arqueológicos. De manera tal que, por razones de precisión, preferimos la denominación de Antropología Social cuando queremos delimitar una disciplina que focalice la vida actual de las poblaciones.

A lo largo de la historia de la Antropología como disciplina científica encontramos diferentes escuelas o tradiciones, divergencias en la interpretación de los hechos, una diversidad de niveles en los que los antropólogos deciden comenzar el estudio de la realidad sociocultural y de disciplinas con las que se esfuerzan en mantener un contacto más estrecho. No obstante estas diferencias internas, existe un "punto de vista" del antropólogo acerca de la realidad.

Como hemos intentando expresar en esta introducción, la Antropología aparece marcada desde los comienzos por la inquietud de abrir amplias

perspectivas en el espacio y en el tiempo. De ahora en más nos dedicaremos específicamente al campo de la Antropología Social o Cultural.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

En el proceso de construcción de la Antropología Social como disciplina científica, se van delineando varios rasgos que se constituyeron en los elementos específicos de la misma.

El enfoque concreto de las sociedades con su metodología característica (trabajo de campo), el criterio de totalidad, el comparativismo y el relativismo cultural y el extrañamiento como orientación metodológica, se fueron consolidando como sus rasgos distintivos, más allá de las redefiniciones críticas y los nuevos enfoques que se fueron planteando en el discurso antropológico a partir del proceso de descolonización.

El énfasis tradicional de la Antropología Social en el estudio de los fenómenos no capitalistas. El "otro cultural".

La Antropología Social, aparece recortando como objeto de estudio los grupos socioculturales no europeos. La estrategia a escala mundial elaborada en esta orientación, dio repentinamente presencia y realidad a las regiones más apartadas del planeta, aquéllas en las que se refugiaron los últimos pueblos “primitivos” en relativo aislamiento: ciertas zonas de África, la parte septentrional de América del Norte, el interior del SE de Asia y de las islas de Indonesia. Esta delimitación se correlaciona con el lugar destacado que la tradición disciplinar otorga a la categoría de *otredad* como herramienta teórica de formulación y desarrollo de la pregunta antropológica por la *diversidad* (diferencias y semejanzas culturales)

La expansión colonial de Occidente hacia los territorios mencionados, configura el contexto sociohistórico en el que se gesta la naciente ciencia antropológica, cuya finalidad en consonancia con aquél, se orienta a estudiar y

situar en una estructura inteligible las sociedades colonizadas que debían ser integradas al sistema capitalista en expansión.

La historia de esta expansión y dominio colonial, se reflejó en las corrientes teóricas *evolucionista* (siglo XIX) y *funcionalista* (siglo XX*)*, aunque entre la primera y la segunda se marcó una profunda diferencia; las teorías del siglo XX son críticas del evolucionismo especialmente del carácter hipotético y especulativo de la reconstrucción histórica que éste elaboró y del sesgo etnocéntrico en la aplicación del método comparativo.

.Hacia 1860, el pensamiento dominante en Antropología, se fundaba en la idea que las sociedades estaban alineadas en un continuo homogéneo y único, señalizado por *estadios de avance*. Se pretendía así reconstruir la historia cultural de la humanidad. Este momento está impregnado en el campo intelectual por las ideas organicistas-evolucionistas, sustentadas en la teoría de la evolución de Darwin, que se expandían y penetraban todo el pensamiento académico de la época.

L. Morgan, J. F. McLennan y E. Tylor, autores clásicos del pensamiento evolucionista decimonónico, coincidían en sus planteamientos sobre los estadios *progresivos* por los que debían pasar todas las sociedades. De este modo, al convertir al progreso en una ley de la naturaleza inducían una visión *naturalizada* de la historia. Una expresión paradigmática de esta idea de una evolución independiente e inevitable es la formulada por Morgan para quien “el salvajismo ha precedido a la barbarie en todas las tribus de la humanidad y la barbarie ha precedido a la civilización" (Morgan en Lischetti 1988: 23)

La introducción en el análisis evolucionista de una clasificación cultural organizada en torno a la sucesión salvajismo, barbarie, civilización produce la visibilización de la otredad pero al mismo tiempo su naturalización al introducirla en una secuencia que -como bien señala Lorite Mena-. es pertinente para el observador, pero ajena al observado (Lorite Mena, 1995:35)

Ahora bien, si examinamos algunos de los términos que han sido usados para designar a los pueblos estudiados en el siglo XIX y hasta la segunda mitad del siglo XX, encontramos expresiones tales como “razas inferiores", "pueblos primitivos", "sociedades analfabetas", "sociedades simples", "otras culturas", se confirma entonces la continuidad de la línea que demarca el objeto de estudio de la Antropología: el “otro cultural”.

Es decir, en los inicios de la disciplina, ese "otro cultural" objeto de estudio de la Antropología, se constituyó a partir de datos existentes que se habían acumulado gracias a los informes de viajeros, comerciantes y colonizadores que desde el siglo XVI habían incursionado por América, África y Asia. En esta etapa, se construyó un orden jerárquico de la *otredad*: la Antropología estudiaba sociedades *sin* instituciones modernas, *sin* historia escrita, *sin* complejidad institucional, adjetivaciones todas que indicaban grados de carencia o ausencia de cualidades.

Una indagación que parta del análisis de los términos *primitivo*, *sencillo*, *ágrafo*, como conceptos relativos e indicativos de una estrategia comparativa que establece grados de evolución y complejidad, nos lleva a enlazar esta concepción del objeto de estudio de la Antropología con las estructuras ideológico-políticas y económicas de la empresa colonial europea. El discurso eurocéntrico de la época -realzar lo europeo y desvalorizar lo no europeo-, se centraba en la *superioridad* global de la sociedad civilizada. Los propios colonizadores, percibían la situación colonial como resultado de una misión civilizadora inevitable que les competía en relación a los pueblos *inferiores.* La categoría "primitivo", permitió y justificó la destrucción, la modificación y la explotación. Pero, como señala G. Leclerc, lo peculiar de este proceso de colonización fue "pretender estudiar científicamente los pueblos que se colonizan y colonizar científicamente". (Leclerc 1972: 73).

En el siglo XX son integrados al estudio antropológico sistemático, los pueblos que se iban incorporando aceleradamente al mundo capitalista como efecto del proceso de expansión colonial. En un contexto histórico en el que en el campo académico y socio-político se implementaban acciones colectivas contra el racismo y otras formas de discriminación, la idea de la otredad cultural distante se relativiza, y se rescata la *equivalencia cultural* de las diferencias a partir de la experiencia etnográfica, que construye la idea del relativismo cultural.

Tanto en la escuela funcionalista en Inglaterra, cuanto en el particularismo histórico en EEUU, la Antropología deja de ser el observador de las "costumbres exóticas" para ser el mirador de la *vida auténtica*. Es así que antropólogos de una y otra región, se desplazan en el espacio para ir a estudiar culturas diversas con las que comparten la contemporaneidad de su tiempo. A partir del trabajo de campo realizado en las islas Trobriand en la segunda

década del siglo XX, B. Malinowski -antropólogo británico de origen polaco- sienta las bases del método etnográfico postulando que para el antropólogo que quiere construir una imagen científica de la sociedad indígena se impone en primer término*, albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna,* es decir se debía combatir el *etnocentrismo* en tanto actitud que considerara la cosmovisión propia como la deseable llevando a la persona o al grupo social a interpretar la realidad de acuerdo a sus principios culturales. Además, como método para lograr una visión inmediata Malinowski señala que el estudioso debe *vivir lejos de otros blancos, en completa convivencia con los indígenas.* Finalmente debe ser el propio antropólogo quien obtiene datos de primera mano, quien los sistematiza, analiza e interpreta (Malinowski, B.1973: 21).

A partir de 1930, comienzan a desarrollarse en los EE.UU. los estudios de aculturación –como introducción en una cultura de elementos culturales de otra-; y en Inglaterra, más circunscriptos, los estudios de cambio cultural. Desde el funcionalismo, Malinowski proclamaba la universalidad del cambio cultural y explicaba por qué es preferible estudiar el cambio cultural en las sociedades no occidentales:

> "por numerosas razones es más sencillo y provechoso estudiar el proceso de difusión en un campo que al estar más alejado, puede ser trabajado con mayor libertad y en el que los problemas son al mismo tiempo más simples y bajo el control más directo de los agentes de cambio" (Leclerk 1972: 107)

Durante esta primera parte del siglo XX la antropología siguió teniendo como objeto paradigmático las sociedades pequeñas, aisladas, lejanas.
Desde ese momento hasta nuestros días, la Antropología sufrió un proceso de desestructuración interna en concordancia con la "desintegración" del mundo colonial. Esta dio por resultado después de la Segunda Guerra Mundial, un reordenamiento y en algunos ámbitos una reelaboración y una profunda crítica, del papel desempeñado por la Antropología en el proceso de expansión imperial. Se visibiliza en los sectores críticos del propio campo académico -especialmente en la perspectiva del neomarxismo en antropología- la articulación entre poderes y saberes modernos/coloniales como constitutiva de la disciplina. Es, entonces el momento de la redefinición del objeto de estudio de la Antropología. El modelo de “otro cultural” se construye a la vez como

objeto de estudio y de la imposición colonialista, incorporándo la dimensión histórica y social de los sujetos y la noción de desigualdad en la dimensión relacional.

Con la emergencia de antropólogos nativos, cambian los parámetros de la relación del investigador con el objeto de estudio. Al ampliarse el campo de estudio a la propia sociedad, esta relación se establece en la *proximidad*, se trata de *otro cultural cercano:* el campesinado, las instituciones totales, las mujeres, los extranjeros, etc. Es así que los antropólogos comenzaron a mostrar interés en campos que eran reservados hasta ahora a otras ramas científicas, como la vida urbana, la organización industrial del trabajo, las enfermedades mentales, las políticas del desarrollo.

El método comparativo

Desde los orígenes del pensamiento científico en antropología, el método usado para la reflexión y el análisis de los hechos culturales ha sido el método comparativo. Este pensamiento predominó en la mayoría de las ciencias sociales durante el siglo XIX. Desde esta perspectiva se apuntaba que todo conocimiento debía ser referido, para su posibilidad de generalización, a otras instituciones de otras formas socioculturales.

Ya a fines del siglo XIX, la Antropología busca construir sistemas clasificatorios, a través de la formulación de etapas o estudios evolutivos por los cuales debía transitar la humanidad. En este contexto el comparativismo implicaba buscar las diferencias culturales como ausencia de clase o de grado en los diferentes rasgos culturales, ante la cultura occidental "blanca".

Llegando el siglo XX, el interés de la Antropología se vuelca a la cultura occidental y el "problema central de la antropología será la explicación de las semejanzas y las diferencias, de la continuidad y del cambio cultural en el tiempo" y será la Antropología "la única disciplina que siguió conservando la comparación como elemento básico de comprensión de la realidad social" (Kaplan y Manners, 1981:21-22).

Teniendo en cuenta este método comparativo, el antropólogo estudia la diversidad cultural y sus intercambios. Esta continuidad del método

comparativo se vincula a lo que constituye el recorte del objeto de estudio de la Antropología: el "otro cultural".

En un primer momento, como hemos visto en el apartado anterior, en los trabajos del funcionalismo inglés y del culturalismo norteamericano se tenía una visión idílica del "otro cultural" y las poblaciones no occidentales eran vistas como mundos armónicos en contraposición a Occidente. En este período, a través del método comparativo, se buscaron las diferencias culturales no ya para clasificar y jerarquizar culturas, sino para encontrar mecanismos de funcionamiento universales en las distintas instituciones sociales.

Se podría afirmar que cada cultura es única, tanto como cada individuo, cada hoja de un árbol y cada átomo en el universo, son únicos. Pero, ¿cómo se puede saber esto sin antes comparar a una cultura con otras? Es más, ¿existen diversos grados de diferenciación?

Si un fenómeno fuese único por completo, posiblemente no podríamos comprenderlo. Podemos comprender cualquier fenómeno en la medida que tienen algunas similitudes con lo ya conocido. En este sentido, el enfoque comparativista afirma que una institución, o un aspecto de la cultura, debe ser separado de su matriz cultural para poder compararlo con los de un contexto sociocultural diferente.

El problema del relativismo cultural

Kaplan y Manners nos dicen que el relativismo al considerarlo como una tesis ideológica, establece que cada cultura es una configuración única, con su propio sabor, estilo y espíritu. Pero esto nos conduce a una reflexión:

> "Si todo conocimiento fuera relativo a la cultura dentro de la cual se origina y desarrolla, acabaríamos en una antropología esquimal, una antropología de las islas Trobiand, etc.; en una serie de configuraciones culturales, cada una de las cuales sería definida como única y, por lo tanto, no comparable.
> La antropología debe superar los excesos de relativismo porque precisamente tales excesos hacen difícil la comparación y la investigación científica". (Kaplan y Manners,1981:27)

La doctrina del relativismo cultural entra en escena para discutir los planteos del evolucionismo, quienes detentaban una posición etnocéntrica al considerar

a las culturas representando etapas que reflejaban una sucesión evolucionista. Frente a estas ideas algunas corrientes antropológicas –como los funcionalistas o los históricos culturales, entre otros- discuten esta postura considerando que las culturas deben ser analizadas a partir de sus propias experiencias; por ende defienden la idea que toda expresión cultural es tan digna de respecto como las demás. M. Harris nos plantea lo siguiente:

> "No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en tratar de estudiar ciertas pautas culturales porque se deseen cambiarlas. La objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios, sino en tener cuidado de no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación" (Harris 1971:125)

Según Herskovits, el principio del relativismo cultural nos plantea que "los juicios de valor están basados en la experiencia y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endoculturación" (Herskovits, 1968:77). Por ende no se puede afirmar que determinadas acciones están bien o mal por no encuadrarse en nuestro marco cultural, ya que se debe considerarlas en el conjunto de valores referentes a cada cultura, sin pensar que una es preferible o mejor que la otra.

La cultura occidental es un tipo de respuesta entre otras posibles referidas a medios de subsistencia, de organización social, etc; pero la definición de lo normal o anormal, de lo bueno o malo, depende de lo que una persona aprende de su grupo social y esto es variable.

Esto nos remite a un planteo crítico sobre el relativismo, porque al plantear que todas las culturas deben considerarse igualmente válidas, deja sin explicar las desigualdades existentes en el seno mismo de tales diferencias.

Por ende, si bien no podemos dejar de reconocer el valor metodológico que tiene el concepto del relativismo cultural al dejar de lado los valores que uno conlleva desde su propia cultura para poder comprender otras culturas, esto nos enfrenta –a su vez- tal como lo plantea Benito Narvaja, a "un callejón sin salida":

> "Si cada aspecto de la cultura tiene sentido respecto de la totalidad de sí misma (…) ¿cómo puede el mismo [antropólogo] salirse de su cultura para describir a la otra? (…) ¿cómo podría realizar una descripción que teniendo sentido para la cultura del observador fuera al mismo tiempo fidedigna en los términos de la posición relativista extrema?" (Narvaja en Chiriguini, 2004:251)

Resumiendo lo explicitado hasta el momento, si bien el relativismo cultural es un concepto que en el campo de la Antropología superó la visión etnocentrista, no podemos desconocer que un relativismo absoluto no sería posible, dado que las culturas no existen de manera aislada sino que cada vez más se encuentran interconectadas por el desarrollo económico, político y sociocultural del mundo capitalista. Retomando a García Canclini, se podría afirmar que:

> "el relativismo cultural naufraga por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. (…) La tarea más frecuente del antropólogo en esta época de expansión planetaria del capitalismo no es diseñar cordones sanitarios entre las culturas, sino averiguar qué ocurre cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos, cuando una comunidad indígena siente que el capitalismo convierte sus fiestas tradicionales en espectáculo para turistas o los medios masivos convencen a los obreros de una ciudad de quince millones de habitantes que los símbolos indígenas, rurales, tal como esos medios los interpretan, representan su identidad" (García Canclini, 1982:37)

Esto nos enfrenta a preguntarnos si es válido para los antropólogos reivindicar tal concepto ya que, en la medida que una cultura debe ser examinada como una totalidad en sí misma, se pierde de vista las relaciones con la sociedad global que está condicionándola.

Por ende, hay que superar los excesos de relativismo que imposibilitan la comparación y la investigación científica. No estamos planteando no considerar el relativismo, sino rescatar el aspecto metodológico del mismo que refiere a analizar las culturas *sin preconceptos* y rechazar el aspecto ideológico que implicaría considerar a las mismas *como una configuración única*.

¿Cómo redefinir entonces este concepto?

No se deben considerar las culturas sólo como *diferentes*, porque así se elude la explicación que muchas de las diferencias son resultado de situaciones de desigualdad.

Por tanto, acordamos con varios autores que para explicar científicamente las diferencias culturales, hay que evitar las "visiones idílicas"; esto es, no tener en cuenta a las culturas particulares sólo en términos de "armonía" constante con sus propios valores, como unidades autónomas; debemos analizarlas en sus relaciones de desigualdad y de conflicto tanto internos cuanto en interdependencia con las otras culturas. Se puede decir entonces que el

relativismo cultural, fue el resultado paradójico de la expansión colonial imperialista. ¿Qué significa esto?, que

> “las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no es una relación de reciprocidad igualitaria, como en sociedades arcaicas donde el intercambio de subsistencias era controlado por principios que restablecían una y otra vez el equilibrio. La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes materiales y simbólicos” (García Canclini, 1982:38)

Por tanto es importante que el antropólogo centre su análisis alejándose de los valores de la cultura a la cual pertenece; descentrarse de sus propias concepciones al estudiar culturas diferentes a las nuestras; rescatando la idea de la relatividad de las respuestas culturales.

El enfoque concreto

De la serie de características que aún en la actualidad orientan la Antropología Social identificándola como tal dentro del ámbito de las ciencias sociales, un rasgo privilegiado es aquel que podemos definir como el enfoque concreto: dentro de él distinguiremos tres aspectos: el trabajo de campo, la escala local de los estudios y la visión inmediata de los grupos sociales estudiados.

El trabajo de campo

En muchos manuales de los antropólogos ingleses que en el período de postguerra comenzaron a realizar síntesis teóricas, encontramos la caracterización detallada del trabajo de campo, como la técnica particular de la Antropología Social y aún como un conjunto metodológico más amplio.

Podemos resumir a través de Evans Pritchard, que en una pequeña obra habla del trabajo de campo y de la tradición empírica:

> "debemos recordar que estos estudios se llevaban a cabo entre comunidades políticas de muy pequeña escala (entre las tribus australianas, los campamentos de Andamán y los villorios melanesios). Por esta circunstancia se daba preferencia a ciertos aspectos de la vida social, fundamentalmente al parentesco y al

> ceremonial religioso (…) Se sabe por experiencia que son necesarias ciertas condiciones esenciales para efectuar una buena investigación: el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio, desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; debe comunicarse con ella sólo en idioma nativo y debe ocuparse de su vida social y cultural total (…) No se trata aquí solamente de una cuestión de proximidad física, sino que hay que considerar también el aspecto psicológico. El antropólogo que vive entre los nativos tratando de asemejarse lo más posible a uno de ellos, se ubica a su nivel (…) el trabajo de campo antropológico requiere además de los conocimientos teóricos y preparación técnica, un cierto tipo de carácter y temperamento (…) un individuo que puede no servir para investigar una cierta comunidad, puede ser muy apropiado en cambio para el estudio de otra (…) El libro "Argonauts of the Western Pacific" (1922), aunque detallista y escrito en un estilo periodístico, puede considerarse como un clásico de la etnografía descriptiva, no sólo el primero en su género, sino también por su valor considerable..." (Evans Pritchard 1965: 36).

En esta cita, podemos observar una serie de aspectos: micro-escala, ciertos temas, estudios prolongados, etc., que se orientan hacia una investigación muy abarcativa, que pronto se va restringiendo a partir del mismo impulso inicial. En síntesis, la Antropología Social se enfoca actualmente en estudios de intensivos y detallados, en un grupo de unas pocas culturas seleccionadas, con el objeto de resolver problemas limitados.

Los peligros de un enfoque concreto como fin en sí mismo, se evidencian en el empirismo en el que quedó encerrada la Antropología inglesa funcionalista. Al decir de Jairus Banaji:

> "el secreto del retraso en el desarrollo intelectual de la Antropología británica, es en primer lugar, en el paso adelante que hizo posible la Antropología en su forma actual. La Antropología se desarrolló en el contexto del descubrimiento de una nueva técnica que finalmente asentó a los primitivos como legítima materia de estudios (...) Esta técnica fue el trabajo de campo, la observación directa y sistemática de la vida social de los pueblos primitivos /.../. El trabajo de campo aplastó el desarrollo de la teoría como un nivel específico y autónomo de la Antropología" (Banaji y otros 1977: 68).

El trabajo de campo en las últimas décadas fue cambiando en dos sentidos: primero, se fue realizando una sistematización del método y técnicas cualitativas con un amplio intercambio de experiencias y la complementación de técnicas extensivas de tipo censal; segundo, se efectuó una reubicación del papel que le cabe al investigador considerando sus ideas como parte de la situación (ver más adelante el punto sobre "extrañamiento").

La escala local

Aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XX, la Antropología se planteó cada vez más la necesidad de ubicar los estudios locales -de aquellas sociedades relativamente mas diferenciadas y aisladas que estudiaba-, en relación al contexto social más abarcativo con el que está inevitablemente ligado y del que forma parte. En esas circunstancias fue necesario definir niveles de inclusión e interrelación de los fenómenos y considerar las interrelaciones entre los ámbitos sociales locales, regionales, nacionales y otros (Banton 1980). Asimismo especialmente desde entonces, se pasaron a realizar también estudios en los mismos centros urbanos “modernos”.
Uno de los antropólogos que vivió estos cambios nos dice:

> "A pesar de que la Antropología inició sus investigaciones en los llamados pueblos primitivos del mundo, últimamente los antropólogos se han mostrado cada vez más interesados en las poblaciones rurales, que forman parte de sociedades mayores y más complejas. Cuando se veía, antiguamente, a un antropólogo examinando los medios de vida de un bando errante de cazadores del desierto o de cultivadores migratorios que ocupan un poblado en alguna floresta tropical, se ve ahora con bastante frecuencia, al mismo investigador interesado en una pequeña ciudad de Irlanda, India o China, o sea áreas del globo que abrigaron durante mucho tiempo una variada y rica tradición cultural, con una gran diversidad de tipos humanos..." (Wolf 1982: 14).

Visión inmediata

La nueva Antropología que se fue creando en el siglo XX, adoptó una posición metodológica de cercanía con las sociedades en estudio. A partir de esta especial "mirada", se pretendió observar y analizar al "grupo concreto".
Al respecto, podemos citar a Margulis cuando dice:

> "El objeto de la Antropología Social sería el estudio intensivo de un campo concreto determinado (una institución, una comunidad, un grupo) en el seno de una formación económico-social (…). Las estructuras económico sociales se manifiestan en las conductas concretas mediatizándose a través de la ideología. Es a nivel de las conductas concretas, de lo cotidiano y dramático, que las busca la Antropología Social, tratando de recorrer el camino inverso: partiendo de las conductas y materiales culturales en un sector limitado, reencontrar las estructuras económico-sociales e ideológicas (…). Considero que en el marco de una Ciencia Social Unica, la Antropología Social es el nivel de trabajo más cercano a la realidad empírica, aquel que se ubica en una relación de inmediatez con el objeto..." (Margulis, 1970: 10).

El criterio de totalidad

Partimos de afirmar que la Antropología tiene como uno de sus rasgos definitorios la intención de abarcar en forma totalizadora u holística aquello que pretende estudiar. Ahora bien, ¿qué se quiere decir cuando se habla de totalidad? Los antropólogos de la primera mitad del siglo XX, realzaron este aspecto como una cualidad de la vida social a la vez que como una necesidad metodológica. Esto está en relación con la concepción de cultura imperante en ese momento en la disciplina.

Como argumentaba B. Malinowski, una cultura debe ser considerada como una totalidad coherente y no fragmentada en sus diversos aspectos que presenta: parentesco, economía, política, religión, etc." (Malinowsky 1966).

El autor presentó una serie de ejemplos ya clásicos, acerca de la manera en que, al analizar un aspecto de la cultura, se puede -y se debe- evocar todos los aspectos de la misma. Así, en el estudio del comercio Kula -intercambio de objetos ceremoniales que circulan en torno al anillo formado por las islas de la Costa Oriental de Nueva Guinea-, se muestra cómo, mediante las actividades que preceden, acompañan y prolongan estos intercambios, se interpenetran todos los aspectos de la vida social, los cuales deben ser tomados en consideración por el analista-investigador para la comprensión del fenómeno total. Del mismo modo, por ejemplo, no podríamos realizar un estudio de las actividades agrícolas sin plantear problemas de tecnología, de hábitat, de calidad de tierras, pero también, a su vez, sin efectuar un análisis de los diferentes grupos y sus relaciones, la propiedad, el derecho, la organización política, las concepciones religiosas asociadas, etc.

El fin perseguido, entonces, es el conocimiento de la totalidad cultural, donde todo es significativo y por lo tanto nada debe dejar de ser considerado. El todo no es meramente la suma de sus partes, sino el resultado de un único ordenamiento y de una única interrelación de las partes que han producido una nueva entidad. Esta posición teórica conlleva la hipótesis de que, un cambio en un aspecto de la realidad social, resultaría en cambios en toda otra serie de aspectos, aún en aquellos que parecieran menos relacionados. En el pensamiento de Malinowski y otros antropólogos del período clásico de constitución de la disciplina, lo anterior significa la integración de los diversos

aspectos de la cultura. Una ilustración de esta hipótesis, a propósito de relaciones entre la transformación de técnicas de trabajo y una sucesión de cambios en otros aspectos de la cultura, es presentada por Levi Strauss (1989) a partir de un caso recogido por Alfred Métraux (1959). Este autor señala que la adopción de hachas de hierro, a la vez que facilita y simplifica las tareas técnicas y económicas, puede llevar a una verdadera "destrucción de las civilizaciones indígenas". Esta herramienta, antes desconocida por determinados grupos -los que usaban hachas de piedra-, aparece en el contexto de relaciones con los "blancos", en este caso proporcionada por misioneros.

Métraux, cita como ejemplo el caso del grupo Yir Yoront del norte de Australia, que fue estudiado por Lauriston Sharp. En términos de los autores, habiendo adoptado las hachas de metal, los Yir Yoront perdieron el conjunto de las instituciones económicas, sociales y religiosas que se relacionaban con la posesión, el aprovechamiento y la transmisión de conocimientos sobre el uso de las anteriores hachas de piedra, produciéndose así un conjunto de sucesos inesperados y negativos. Así, la introducción de un nuevo elemento más perfeccionado en un área de la cultura –en este caso la producción- con consecuencias de aceleramiento del proceso productivo, se habría traducido en una serie de cambios en otros ámbitos aparentemente alejados de la misma, llevando al "desplome de la organización social y la descomposición del grupo" (Levi Strauss 1989: 189). La sola incorporación de las hachas de acero habría conducido así a una destrucción total.

Lo que se ve en el caso de los Yir Yoront citado por Metraux, es que a través del modelo que formula, a partir de su especial unidad de análisis, el antropólogo no sólo vive la relación del todo con las partes sino que tiene una aproximación práctica a lo que significa la imbricación del mismo ante la posibilidad de un cambio radical (3).

Este interés por relevar todos los subsistemas de una cultura y su interrelación, difirió tradicionalmente del trabajo de otros científicos sociales (políticos, economistas, sociólogos, etc.) los que se concentraban en uno u otro subsistema dentro de las sociedades industrializadas, habiendo ignorado durante mucho tiempo las sociedades con las que trabajaban los antropólogos.

De alguna forma, estos últimos debieron desarrollar habilidades para cubrir en sus estudios aspectos de muy diversa índole (ecológicos, económicos, demográficos, históricos, organizacionales, psicológicos, etc), que en los análisis sobre la propia Europa se realizaban bajo el dominio de otras disciplinas, como la Sociología, la Economía, la Historia, la Geografía, la Psicología. Esta condición, unida a la escala pequeña en la que habitualmente se trabajaba, contribuyeron a desarrollar una imagen de las “culturas” o “sociedades” como “totalidades”. A esto se agregó –teniendo en cuenta lo expuesto en parágrafos anteriores con respecto a la escala local y el relativismo cultural-, la minimización de las relaciones del grupo o sociedad estudiada con la sociedad mayor o la administración colonial. Se configuraba así un modelo de sociedad como totalidad integrada, homogénea y autónoma.

Esta imagen, que no se correspondía con las realidades concretas, profundamente fracturadas y crecientemente modificadas y re organizadas por la penetración colonial, constituye un ejemplo de la manera en que los modelos teóricos de la realidad, contribuyen a visualizarla de determinada forma, haciendo énfasis sobre ciertos aspectos -teóricamente interpretados- y dejando de lado otros.

Como queda expresado a lo largo de este capítulo, la Antropología alcanza su madurez como ciencia durante el proceso de expansión colonial de los países capitalistas europeos. En este marco, se fue definiendo en el siglo XX la unidad de análisis tradicional conformada por la "pequeña comunidad nativa" (las islas Trobriand de Malinowski, las Andamán de Radcliffe-Brown, o más adelante las comunidades campesinas de Mesoamérica estudiadas por R. Redfield y otros).

Para su análisis, se partía de una serie de preconceptos que -como señalábamos más arriba-, visualizaban la comunidad como aislada, coherente, integrada, armónica, en equilibrio, habitando un espacio y un tiempo homogéneos donde pasado, presente y futuro se confunden. En ellas, la posibilidad de aprehensión de la totalidad sería necesaria y hasta factible. La imagen de "equilibrio" presentada, impedía visualizar las tensiones y conflictos no sólo con los colonizadores sino, además, las existentes en el interior de la comunidad misma. Se consideraba el sistema como algo dado, interesándose por explicar las partes, por conocer la función de un elemento dentro del mismo. La Antropología Clásica y principalmente el funcionalismo, se

circunscribieron a fijar su atención en una parte de la sociedad y a establecer que esa parte se halla funcionalmente relacionada con los demás elementos del conjunto social.
Cabe aclarar, que la caracterización de la realidad resultante respondía más a la necesidad de ajustarla a un modelo teórico previo que a lo que efectivamente sucedía en el mundo colonial. Por lo que las modificaciones introducidas por la conquista, incluso el hecho mismo de la dominación colonial, eran factores que no se consideraban relevantes para la descripción o explicación de las "totalidades" estudiadas.
A partir de la década de 1940, se fueron desarrollando cambios teóricos en la concepción de la "totalidad". Un nivel de análisis de estas transformaciones lo constituyó el proceso histórico que fue presentando circunstancias diferentes, la descolonización en marcha que resaltó los conflictos y los cambios rápidos y profundos, así como en América Latina la expansión de los EE.UU. y su influencia hacia el cambio social inducido.
La nueva problemática planteada, fue aquella de cómo caracterizar y delimitar las unidades locales, pero ahora vistas como subtotalidades en relación al conjunto social incluyente, y cómo también entonces caracterizar los vínculos entre ambos.
Bajo esta nueva óptica, se hizo necesario estudiar los diferentes niveles de agrupación de los fenómenos sociales en las diferentes escalas, así como la variedad de procesos articulatorios que vinculan distintas unidades locales entre sí, formando parte de circunstancias más abarcativas regionales, nacionales e internacionales.
En la Antropología norteamericana se multiplicaron los estudios no sólo de poblaciones indígenas "aisladas", sino de las poblaciones campesinas latinoamericanas -sean de tradición indígena o no-, consideradas en su ámbito regional y teniendo en cuenta los cambios experimentados en las localidades o por medio de las migraciones.
La Antropología inglesa se orientó hacia la investigación de procesos de “contacto inter-étnico”, sea entre diferentes grupos nativos o entre colonizadores y colonizados: se realizaron estudios sobre migraciones estacionales de trabajo, sobre conflictos inter-tribales, sobre cambios en las costumbres familiares y las reglas jurídicas sociales, etc. En estas corrientes de

pensamiento antropológico, fue evidente la complejización de la idea de "totalidad" que pasó a incluir las nociones sobre articulaciones y niveles sociales.

Los estudios franceses sobre la *situación colonial*, definida por Georges Balandier como “hecho social total” fueron los que más completamente dieron una idea de la totalidad social, al considerar muy especialmente cómo la vida cotidiana de las poblaciones nativas, estaba íntimamente influida por fenómenos que comprometían a los centros imperiales en un solo modelo global.

A partir de la década de 1950, la concepción marxista de "totalidad" es empleada también en Antropología (Gluckman, Godelier, entre otros). En este caso la idea de totalidad considerada tanto empírica como teóricamente, es el “sistema capitalista mundial".

La "totalidad", según esta orientación teórica, se caracteriza por una interdependencia desigual de las partes del sistema con un peso diferencial de las mismas. Este planteamiento metodológico, entiende que en ciertas sociedades, si bien la estructura dominante es la económica y en otras puede ser la política, la religiosa, etc., sustenta, como idea analítica básica, la determinación en última instancia de la estructura económica.

La preocupación primordial es explicar esa totalidad, para acceder a un entendimiento de las partes que la integran, indagar su naturaleza, su génesis, su desarrollo y analizar las contradicciones que guarda en su seno, y que pueden determinar su desaparición o transformación. Las categorías y conceptos teóricos que proponen, se instrumentan a través de los procesos históricos.

Finalmente, cabe señalar que la pretensión de *totalidad*, subsiste en Antropología como posición epistemológica y metodológica, toda vez que se entienda la diferencia entre el modelo de la realidad construido por el antropólogo para aprehenderla y explicar sus relaciones/articulaciones y la realidad misma, cuestión acertadamente ilustrada por el antropólogo inglés E. Leach cuando afirma:

> "Cuando el antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente, sólo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre "cómo funciona el sistema social", por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un TODO coherente: es un sistema con equilibrio, pero esto no implica que la realidad social

constituya un todo coherente, por el contrario, en la mayor parte de los casos, la situación real está llena de inconsistencias y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionar la comprensión de los procesos del cambio social" (Leach 1967: 33).

El "extrañamiento" de la realidad como perspectiva antropológica

> "No basta decir que la antropología se propone como objeto (…) poner de manifiesto ciertas propiedades generales de la vida en sociedad (…) Conviene mostrar cómo el objeto mismo de las investigaciones antropológicas conduce a una percepción original de la realidad social y obliga a recurrir a métodos particulares probados en diversos grados. El aspecto en que se insiste más frecuentemente es la calidad de "extraño" del antropólogo frente a las sociedades y las culturas que ha elegido estudiar; es, según la fórmula de C. Lévi Strauss, "el astrónomo de las ciencias sociales" (Balandier, 1966:121).

La perspectiva antropológica, al interesarse por la alteridad cultural y constituir su estudio en el "otro cultural", se basaría, así en una tensión existente entre el antropólogo como miembro de un sistema social y cognitivo (su propia sociedad), en relación a otro sistema social y cognitivo: la sociedad de un "otro cultural". Esa tensión, genera una relación "nosotros/ellos", representada por un "nosotros" en el que se ubican los antropólogos y un "ellos/otros" que son los actores sociales que estudia. Pero es necesario distinguir cómo ha ido variando ese colectivo "otros/ellos" en el transcurso de la disciplina antropológica; cómo se fue construyendo la *alteridad* como objeto de estudio de la antropología, para comprender la *perspectiva del extrañamiento.* Retomemos las ideas de Leach para esclarecer estas ideas:

> "Yo me identifico a mí mismo con un colectivo "nosotros" que entonces se contrasta con algún "otro". Lo que "nosotros" somos, o lo que el "otro" es, dependerá del contexto (…) En cualquier caso "nosotros" atribuimos cualidades a los "otros", de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el "otro" aparece como algo muy remoto, se le considera como benigno y se le dota con los atributos del "Paraíso" (…)
> En el extremo opuesto, el "otro" puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado. En la vida diaria podemos reconocer docenas de estas relaciones de dependencia: padres-hijos, empleados-dueños, doctores-pacientes, profesor-alumno, hombre de negocios-cliente…y así sucesivamente. En todos estos casos, las reglas del juego están perfectamente definidas. Ambas partes conocen exactamente como se "espera" que el "otro" se comporte y, en tanto en cuanto estas expectativas se cumplen, todo funciona con disciplina y orden (…) pero hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinto. Se trata del "otro" que estando próximo es incierto." (Leach 1967:2).

Estas reflexiones del antropólogo Leach, son ilustrativas para destacar que cuando el antropólogo se dirige a una investigación de campo, se desplaza físicamente de sus parámetros cotidianos, insertándose en parámetros que, aunque no le sean exóticos, le son desconocidos por no ser un actor social significante, al no poseer una historia y una identidad vivida y preestablecida en aquella red social en la que pasa a trabajar.

El *extrañamiento*, por ende, es una experiencia socialmente vivida, básica en la construcción de la perspectiva antropológica en la que se ubica el antropólogo, para acercarse y estudiar su objeto de estudio: el Otro, quien experimenta una tensión cuando el antropólogo -como parte de su particular sistema social y cognitivo- pretende conocer un otro "exótico" y transformarlo en "familiar". Este concepto de extrañamiento puede relacionarse con la noción de "conciencia práctica" desarrollada por Anthony Giddens. Lins Ribeiro, nos plantea que

> "la noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales se ubican en su cotidianeidad, en contextos en donde distintas fuentes de información dejan de ser monitoreadas activamente por el cuerpo, ya que sus existencias entran en el desarrollo de las acciones de los actores (…) como dados. Esta fijación de los elementos constitutivos de los contextos significantes para las interacciones está dada por la rutinización de los encuentros sociales en la cotidianeidad de los actores sociales (…), entran como parte constitutiva de las características de las interacciones pero no necesitan estar explicitadas como elementos discursivos conscientes. (…) La conciencia práctica se diferencia del inconsciente en que no existe ninguna barrera entre ella y el conciente." (L.Ribeiro en Boivin et al, 1999:239)

¿Cómo explicar entonces esta idea de "extrañamiento"?

El antropólogo pasa a representar para estos agentes (los actores sociales que estudia) una ruptura en el flujo de la regularidad cotidiana. Por tanto, su presencia en los contextos sociales en los que investiga, provoca una ruptura de la rutina en sus actividades sociales, posibilitando la reflexión sobre las condiciones que estructuran la práctica de los sujetos.

Por ende, "descotidianizar" implica romper con las acciones cotidianas; no sólo es una manera de ver, sino también de vivir; se trata de una búsqueda por solucionar la tensión aproximación/distanciamiento que le permita al antropólogo comprender los elementos constitutivos de la realidad social. Retomando las palabras de Lins Ribeiro:

> “Al no participar de la “conciencia práctica” de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (…) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. Se da el distanciamiento (la no participación en un código) y la aproximación (la presencia física en los contextos y el interesarse de elementos centrales de la realidad social analizada).” (Lins Ribeiro en Boivin et al, 1999:240).

Para concluir, retomaremos algunas ideas de Margulis, quien no dice que los signos nos permiten orientarnos en el mundo cultural:

> “El encuentro con un extraño, con otro, con alguna alteridad sustancial, se manifiesta en dificultad de comunicación y, tal vez, en la toma de conciencia de estar excluido de otros universos significativos, de códigos y saberes que nos son extraños. En la cultura urbana actual se despliegan multitud de subculturas, sistemas de significación –constituidos a través de interacciones y prácticas-compartidos por actores individuales y grupales (…) Una de las formas de otredad es la que surge de las generaciones de la convivencia y comunicación intergeneracional” (Margulis 1994:13-14).

Por tanto, el antropólogo intenta rescatar la *perspectiva del actor,* rescatar los sentidos que los actores sociales les dan a sus acciones con el fin de lograr reproducir la vida social de los mismos. Esto es lo esencial de la posición de *extrañamiento,* donde el antropólogo plantea una ruptura de lo cotidiano, de lo rutinario de sus acciones sociales, descotidianiza las acciones de los sujetos, al tener que hacerlas concientes. Esto es, se revela como una experiencia subjetiva y objetiva del antropólogo, por el hecho de desconocer subjetivamente la conciencia práctica de los actores sociales: lo que significa que desconoce cómo operan en su cotidianeidad; pero a su vez, como investigador, como científico, apunta a percibir esa rutinización objetivamente.

ANTROPOLOGÍA, CIENCIAS SOCIALES Y PSICOLOGÍA

Siendo el objeto general de las Ciencias Sociales el estudio de la sociedad humana, podemos observar la coincidencia y superposición parcial de teorías y abordajes metodológicos entre las diversas disciplinas. Las diferenciaciones disciplinarias, tienen que ver con el recorte analítico de la vida social y el énfasis metodológico que pone cada una. Las distinciones disciplinarias del siglo XIX y principios del XX, se basaron en la existencia de ámbitos académicos/sociales más fragmentados. Ya transcurridas las grandes transformaciones del siglo XX, los científicos sociales se han vuelto menos

diferenciados y especializados respecto a sus metodologías, más interdependientes en la investigación y su transferencia. No queremos decir con esto que la identidad de las disciplinas necesariamente irá desapareciendo, dado que la complejidad cada vez mayor de nuestro mundo, requerirá, seguramente, de una continua división del trabajo entre las diferentes ciencias sociales, aunque quizás reformuladas de otra manera.

La autonomía de una disciplina, no depende del monopolio de un pedazo de la realidad en particular como su propio y especial campo, sino, más bien, deriva del hecho de que tiene una serie de problemas y preguntas que son de su especial interés. El tipo de preguntas que una disciplina hace a la realidad, determina la forma en que conceptualiza esa realidad y su abordaje metodológico.

Coincidimos con Margulis, cuando dice que:

> "sólo la práctica interdisciplinaria, la efectiva colaboración entre los diversos especialistas, permitirá establecer tales límites. Por ahora, estas cuestiones tienen mucho de ideológicas. Sirven claramente para alambrar sectores de pensamiento, para erigir recintos académicos amurallados en sus respectivos códigos, que fraccionan y por ende tergiversan la realidad que constituye su objeto de estudio. No debemos alarmarnos por la posible transgresión de fronteras teóricas o metodológicas entre las disciplinas particulares. Por el contrario, todo indica que tales fronteras serán aún muchas veces derribadas […] encarar así las cosas hace evidente la necesidad de crear canales de comunicación y códigos comunes que permitan la efectiva colaboración entre las diversas disciplinas sociales particulares y la acumulación del conocimiento. La inmadurez científica de las ciencias sociales, la lenta y trabajosa acumulación del conocimiento, el olvido y redescubrimiento de cosas ya sabidas se dramatizan en la falta de códigos comunes, en la multiplicidad de lenguas y dialectos que se hablan en las ciencias sociales." .(Margulis, 1970:23).

Desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, la llamada Sociología era el estudio de las relaciones sociales en los grupos contemporáneos, entendidos como un orden de magnitud distinto y una complejidad mayor que las sociedades de los pueblos colonizados (las “sociedades primitivas”), de las cuales se ocupaba la Antropología. Pero desde el final de la segunda guerra mundial, como vimos anteriormente en el texto, la velocidad de las transformaciones culturales y los cambios globales se ha ido intensificando de forma acelerada. Los procesos interculturales derivados de la descolonización y las migraciones internaciones, han proporcionado un campo común de investigación para todos los científicos sociales. A medida que el orden moderno urbano industrial se expandió, la Antropología necesitó ubicar sus

estudios locales en el contexto social más abarcativo, redefinir la naturaleza de su unidad de análisis, replantear sus supuestos, reformular su metodología. Comenzaba, un paulatino encuentro entre sociología y antropología -más allá del mantenimiento parcial de sus identidades-, la primera a partir de su privilegio de los datos cuantitativos y estudios de nivel macro, y la segunda a partir de los datos cualitativos, su cercanía a las comunidades estudiadas y los estudios microsociales. Actualmente, es difícil no confundirlas.

Los abordajes psicológicos, dentro de su integración al conjunto de los estudios sociales, establecen un corte relativo, al circunscribir su objeto de estudio en la indagación introspectiva de la mente, si bien el acceso a tal fenómeno se realiza mediante las manifestaciones externas de la conducta. El conocimiento psicológico, transita un andarivel complejo, por cuanto los procesos mentales -tanto más en sus inicios en el niño, aunque asimismo en los adultos-, evolucionan estrechamente ligados a los avatares de la vida social. Cuando un niño nace, las ciencias que aportan a su conocimiento son casi exclusivamente la antropología y la biología: el mundo cultural que incluye al recién nacido en su seno y sus potencialidades biológicas, pero es tan dinámica la vida psíquica, tan rápida evolución y tan compleja su estructuración, que el estudio de los procesos psíquicos demandan una identidad que justifica la fundación de una disciplina para su investigación: La Psicología. .

De acuerdo con M. Lischetti (antropóloga y psicóloga argentina):

> "Cada generación comienza a vivir en un mundo de objetos y fenómenos creados por las generaciones precedentes, las que le transmiten ese mundo de significados y objetos culturales, cuya asimilación le permitirá adquirir aptitudes y propiedades específicamente humanas. Pero esta asimilación depende a su vez de una premisa biológica: el cerebro humano. Lo cual no significa que el psiquismo esté "contenido" en el cerebro, ni que pueda identificarse actividad psíquica con actividad nerviosa superior. La actividad nerviosa superior es el sustrato material que, en interacción con la sociedad y la cultura, hace posible ese mundo de imágenes, ideas, anhelos, sentimientos, actitudes, etc. que se denomina psiquismo.
>
> En las últimas décadas se produce un avance significativo en las investigaciones sobre neurofisiología del sistema nervioso superior. Estas investigaciones muestran que las localizaciones de las funciones psíquicas no son centros cerebrales innatos y fijados de antemano, sino que se caracterizan por su dinamismo. El cerebro es pensado como un sistema autorregulado complejo. Los procesos que constituyen la base de la actividad psíquica se apoyan sobre todo en el sistema funcional de zonas cerebrales que trabajan en forma conjunta, las zonas correspondientes se integran mediante conexiones neuronales y están dotadas de gran plasticidad por cuanto pueden reemplazarse y complementarse. Pero lo que interesa señalar es que tales sistemas no están preformados desde el nacimiento, sino que se constituyen en el curso de la vida en sociedad de cada

> sujeto. El cerebro responde a una ley biológica de la especie (genéticamente heredado), pero tiene la capacidad de producir situaciones de carácter funcional (conexiones neuronales estables) que se establecen según las experiencias que el sujeto va realizando en y con el medio social, durante su proceso de asimilación a la cultura […] Pero si no hay contacto con el medio social, del cual nutrirse para formar las imágenes psíquicas, la capacidad del cerebro no despliega su potencialidad. El medio socio-cultural (fuente del psiquismo) no es captado por el sujeto de manera directa, sino a través de la intermediación humana. La cultura le es transmitida por otros hombres en el marco de la relación que establece con ellos desde su nacimiento* (Lischeitti, 1994: 257).

Recalcamos los ejes básicos de la cita referidos a la actividad psíquica (como campo de la psicología):

- la actividad nerviosa superior como condición de posibilidad del psiquismo y no como determinación mecánica,
- en tal sentido el carácter de construcción de la vida psíquica, en el transcurso de la asimilación del individuo al medio sociocultural como fuente del psiquismo, mediante un proceso de internalización (Berger y Luckman 1994).

Incorporando la psicología en el concierto de las ciencias sociales, con sus particularidades, ésta entonces puede reivindicar un accionar profesional específico y puede construir teorías sobre las circunstancias mentales del individuo. Aunque *explicaciones generales* sobre el comportamiento social, sobre, por ejemplo la violencia, sobre la salud en general o la salud mental en particular u otros temas amplios, derivan de una cooperación interdisciplinaria.

Tanto en la etapa de socialización primaria en la niñez, cuanto en el transcurso de la vida adulta, hay dos registros necesarios para el conocimiento psicológico e intervención: Los condicionamientos universales básicos del inconciente y la compresión de los procesos mentales inscriptos en la niñez. Pero estos procesos internos, adquieren significación según el carácter (dinámico históricamente) de los procesos sociales (externos).

Hay una coincidencia inicial en la actividad profesional del psicológico y el antropológico. Enfrentados ambos al estudio de un hecho humano en la interacción con otros (personas-grupos), deben tomar conciencia de lo que el Otro le está diciendo, a partir de sus propios sistemas de entendimiento. Esto se relaciona con el fenómeno de extrañamiento analizado anteriormente. El Otro no necesariamente tiene los mismos o parecidos códigos sociales que el profesional, lo que a la vez que facilitaría la comunicación, la podría obturar al quedar invisibles mecanismos culturales comunes. El psicólogo/antropólogo

debe realizar un proceso metodológico de “extrañamiento”. Para esto precisa un conocimiento de los mundos sociales que los convocan, a uno y otro y a las circunstancias que los contienen (4). El profesional precisa entonces implementar una “vigilancia epistemológica” sobre sus adscripciones sociales personales que conforman una construcción ideológica en contraste con el/los otro/os (5). Asimismo sobre la situación de poder configurada por el efecto de su autoridad profesional.

Pero el conocimiento del mundo social, también forma parte de las operaciones teóricas/prácticas de la psicología, para poder acceder a una visión suficientemente completa de las dinámicas de los mismos hechos psicológicos. Por cuanto lo social ilustra lo que muchos psicólogos llaman actualmente *producción de subjetividad*, o sea, el modo en el cual las sociedades determinan las manifestaciones específicas de las conductas psicológicas, más allá de la permanencia de determinadas pautas inconscientes. Por ejemplo, una cuestión es la problemática históricamente persistente de la represión, constituida por la prohibición del cuerpo del niño como lugar de goce del adulto y como sujeto reproductivo, pero ésta represión no puede ser concebida como un fenómeno constante que se “recubre de cultura”, sino que esta pautación de la conducta que llamamos *edipo,* está atravesada por elementos ideológicos generados según las diferentes sociedades-formaciones históricas (6). Si esto lo vemos en relación a las patologías mentales, podríamos afirmar que una comprensión amplia de las mismas, sólo se logra poniendo en relación los conflictos sociales que puedan situar a las personas en una relación alienada de sí, de sus interacciones sociales y de su producción (Damiani 1973; Foucault 1961; Blejer 1963).

NOTAS

(1) El “darwinismo social” es la aplicación de los fundamentos de la teoría biológica de la selección natural desarrollada por Charles Darwin para describir y explicar la evolución biológica de las especies animales utilizando el principio de la “supervivencia del más apto” (en términos biológicos), a la comprensión y explicación de las diferencias socio-culturales entre sociedades humanas. En este traslado mecánico de conceptos y realidades biológicas a las relaciones sociales humanas, deja de lado -en una forma de reduccionismo y extrapolación- la especificidad y complejidad de las sociedades humanas, solo explicables en términos sociales, culturales e históricos.

(2) La situación colonial puede ser entendida como “la dominación impuesta por una minoría racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía ‘atrasada’ y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana. Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada con el uso de la fuerza, un sistema de autojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación total” (Balandier en Lischetti 1994: 23).

(3) Entre los Yir Yoront las hachas de piedra, fabricadas por los varones adultos, eran un elemento de gran importancia en la economía. Cualquiera -hombre, mujer o niño- podía usar el hacha. La usaban principalmente las mujeres para mantener constantemente encendido el fuego del campamento familiar, para cocinar, cortar leña, para ahuyentar los mosquitos y el frío, entre otros usos.

Era esencial tanto para la construcción de las cabañas cupuliformes como para la caza, en la pesca y en la recolección de vegetales y comida para los animales. El hacha de piedra constituía una herramienta importante en las relaciones interpersonales, ya que se dependía de otros hombres para conseguir las cabezas de hacha de piedra; las que a su ve se intercambiaban por lanzas de lucha. El varón adulto guardaba sus hachas en el campamento con e! resto de! equipamiento, o las transportaba en sus viajes. De esa forma, una mujer o un niño que quisieran usar el hacha tenían que conseguirla de un varón, usarla con rapidez y devolverla en buenas condiciones. Por lo que un varón podía hablar de «mi hacha», una mujer o un niño no podían hacerlo y el pedir prestadas las hachas a los varones mayores concordaba con los modelos regulares de comportamiento del parentesco. El hacha de piedra era un importante símbolo de masculinidad y también representaba el prestigio de la edad.
Los Yir Yoront habían usado hachas de piedra hasta la introducción de las hachas de acero por los misioneros occidentales, quienes las distribuyeron entre los más jóvenes, las mujeres e incluso los niños. (Lauriston Sharp 1952).

(4) Esto lo podemos diferenciar de metodologías psicológicas específicas, por ejemplo el juego de identificaciones que sustentan la terapia psicoanalítica. Antes bien, estas técnicas necesitan basarse en un previo extrañamiento del analista.

(5) El concepto de *ideología* tiene que ver con el campo simbólico de la cultura, pero visto desde el punto de vista de los intereses de un grupo social; es su “visión del mundo” derivada de la transmisión interna de las pautas culturales propias que han recibido sus miembros y, por ende, es la visión sesgada y distinta respecto de otros grupos sociales. A su vez considerando esta visión como legitimadora y orientadora de la conducta, especialmente en las relaciones sociales de poder (ver capítulo 3 del libro).

(6) Debemos aclarar que hay muchos términos que son usados por la antropología-sociología y por la psicología, pero a veces con significación parcialmente diferente. Uno de ellos es *subjetividad*. Es muy común en

psicología su uso como sinónimo de procesos psíquicos. El uso que se le da en la referencia del texto, tiene que ver con esa definición, pero es más específico: la *producción de subjetividad* refiere a la inscripción de los fenómenos sociales en el psiquismo (Bleichmar 2003). En antropología-sociología no tiene un único significado. Se puede coincidir con la anterior definición, o usarse de manera más amplia, según la contraposición *objetivo* (la sociedad, la uniformidad) *vs subjetivo* (lo individual, la diversidad, lo singular).

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Archenti, A., Sabarots, H. y Wallace, S. (1990) Raza y racismo. En: Lischetti, M. *Antropología*, Ciclo Básico, Buenos Aires: EUDEBA.

Balandier, G. (1966). Sociología, etnología, etnografía". En: Gurvich *Tratado de Sociología.* Buenos Aires:Kapelusz

Banaji, J. y otros (1977). *Crítica de la Antropología británica*. Barcelona: Anagrama.

Banton, M. comp. (1980). *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.

Berger, P. y Luckman, T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Binford, L. (1962).*Archeologys as Anthropology*. American Antiquity, Vol 28, N°2, Oct. 1962, pp 217-225.

Bleichmar, S. (2003). *Acerca de la subjetividad*. Conferencia. Rosario: Facultad de Psicología de Rosario 30/07/2003.

Bleger, J. (1963). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Buenos Aires: Paidós.

Boschin, N. (1967). *Perspectivas de la arqueología*. Buenos Aires: Alianza.

Comas, J. (1971). Biología humana y/o Antropología Física (resultado de una encuesta). *Cuadernos Serie Antropológicas* nº 24, México, 1971.

Damiani, P. (1973). *Salud y enfermedad mental*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Evans-Pritchard, F. (1965). *Antropología Social.* Buenos Aires: Nueva Visión.

García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo.* México: Nueva Imagen.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
Harris, M. (1971). *Introducción a la antropología general. Buenos Aires:* Alianza Universal.
Herskovits, M. (1968). *El hombre y sus obras.* México: FCE.
Kaplan, D. y Manners, R. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.
Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. En *Alteridades* nº 4, UNAM.
Leach, E. (1967). *Un mundo en explosión.* Barcelona: Anagrama. (edición mimeografiada).
Leclerk, G. (1972) *Antropología y colonialismo*. Madrid: Editorial Comunicación.
Levi-Strauss, C. (1984). *Antropología estructural*. Buenos Aires. EUDEBA.
Lins Ribeiro, G. (1999). "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". En Boivin, Rosato y Arribas. *Constructores de otredad. Una Introducción a la Antropología Social y Cultural.* Buenos Aires. EUDEBA.
Lischetti, M. (1994). La Antropología como disciplina científica. En: *Antropología.* Buenos Aires: , EUDEBA .
Lorite Mena J. (1995). Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros. Madrid. Ed. Akal.
Lumbreras, .G. (1974). *La arqueología como ciencia social*. Lima: Histard.
Malinowski, B. (1966). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana.
Malinowski B, (1973). Los Argonautas del Pacifico Occidental. Barcelona, Ed. Península,
Margulis, M. (1970*). Una antropología social para América Latina.* La Plata: Fac. de Ciencias Naturales y Museo de la U.N.L.P.
Margulis, M. (1994). La cultura de la noche. En Margulis y otros. *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Buenos Aires: Espasa Hoy.
Métraux, A. (1959). La revolución de la hache. En *Diogéne* nº 25, 1959.
Morgan, L. (1878). Ancient Society. Citado en Lischetti, M. (1988). *La Antropologia como disciplina científica.* Buenos Aires: EUDEBA.

Narvaja, B. (2004). Algunas reflexiones sobre el relativismo cultural. En: Chiriguini (comp.) *Apertura a la Antropología. Alteridad, cultura, naturaleza humana.* Buenos Aires: Proyecto Editorial.

Sharp, Lauriston (1952). Steel Axes for Stone Age Australians, en Edward H. Spicer comp. *Human Problems in Technologic Change*. Nueva York: Fundación Russell Sage.

Wolf, F. (1982). *Sociedades campesinas*. Buenos Aires: Labor.

CAPÍTULO 2

PODER Y DESIGUALDAD. UNA VISIÓN ANTROPOLÓGICA

Silvia Attademo

Estructuración de las relaciones de desigualdad

Al plantear las características de la cultura se hace mención a que *todas las culturas están organizadas*, que poseen coherencia, que están estructuradas. Esto nos remite, por un lado, a interrogarnos sobre el modo en que están relacionados los elementos culturales, de qué manera se van engranando y cuáles son los propósitos de tal engranaje, aquello que le da significado a los elementos formales de la cultura. Pero no podemos dejar de señalar que en toda sociedad, el fenómeno de la integración cultural no es igual sino diverso. Retomando las palabras de G. Balandier, se puede afirmar que "no existe una sociedad que no se revele problemática en algún grado" (Balandier, 1975:13). Esta afirmación, nos remite al nudo del presente apartado donde se presentarán las relaciones que se construyen en el seno de las sociedades, las cuales se expresan en los diferentes ámbitos de la cultura, y al modo en que se reproducen las formaciones sociales y culturales.

Tal como se destaca en otro capítulo, el concepto de cultura es central para la Antropología porque hace referencia a las prácticas concretas de los individuos que integran un grupo social determinado; sin embargo, una sociedad no se presenta como un conjunto homogéneo, indiferenciado. A los fines de esclarecer el tema que se desarrollará en este capítulo es dable plantear que el concepto de cultura -tal como es utilizado en Antropología- tuvo sus orígenes a partir de la confrontación; ya que resulta del encuentro entre las sociedades occidentales y los pueblos que eran considerados "extraños" para el resto del mundo. El concepto de cultura, desarrollado por la ciencia antropológica fue un medio que permitió comprender la variedad de modalidades de vida humana que el mundo occidental iba conociendo. Es así que la Antropología, se va

adentrando a los diferentes modos de vida que dan cuenta de sistemas colectivos con una existencia organizada. La organización a que aludimos se da en base a *diferencias y desigualdades* que aparecen en los distintos campos de la vida social, ya sea el económico, el político o el simbólico. Y la forma en que se organiza la desigualdad también es diferente según la sociedad que se trate, donde la distribución de privilegios o de poder si bien se realiza en todas las sociedades, no ocurre de la misma manera en todas ellas.

Por ende, es dable aclarar que ninguna sociedad se presenta como unificada y homogénea, sino como un conjunto problemático, como una realidad conflictiva; donde los hechos culturales si bien son construcciones simbólicas y producciones materiales también son manifestaciones de las relaciones sociales signadas por situaciones de conflicto social; por tanto, también debe considerarse la manera como se condiciona la continuidad de la cultura; esto es, por la reproducción de las formaciones sociales y culturales. Como dice Balandier:

> "todo orden social es problemático y vulnerable (…) Lo que en realidad se descubre son *unas* sociedades en *la* sociedad, desiguales y concurrentes, ligadas por relaciones de dominio y subordinación; unas sociedades sometidas cada una a su propia lógica y a la de sus relaciones mutuas" (Balandier, 1975:13). En todas las sociedades existen formas de integración y desigualdad, o sea formas de ordenar la vida social; en toda sociedad "se *impone* un orden que resulta de 'jerarquías' complejas y superpuestas, toda sociedad asegura un reparto desigual de los bienes, del poder y de los signos…". (Balandier, 1975:117).

Esto nos remite tanto a la problemática de la diferenciación, como a los diversos mecanismos de integración social, a partir de los lazos que se generan en los procesos de interacción social; analizando, a su vez, los mecanismos o las formas de desigualdad social como otro de los ejes a partir de los cuales se organizan tales diferenciaciones entre los grupos humanos. Las dimensiones sobre las que se asienta la organización de los sistemas de desigualdad social son varias; algunas de ellas se constituyen en base al género, a la edad, que socialmente se expresan en roles y posiciones asociadas a estas variables; también pueden darse por las relaciones étnicas, las relaciones de parentesco y/o al lugar que ocupan los hombres en el proceso de producción, entre otras; aunque pueden combinarse de distinta manera y ocupar diferentes lugares de importancia según la sociedad que se trate y

según el momento histórico. Por ende, la cuestión de la diferenciación humana engloba a su vez la problemática de la desigualdad que se expresa como producto cultural, y se caracteriza por ser aprendida y transmitida socialmente, lo cual implica que puede cambiar. (1)

La interacción de tales dimensiones constituyen la *matriz cultural* que según Moreno son "sistemas no armónicos, con contradicciones y desajustes, que funcionan en cada individuo humano como base de sus percepciones, su interpretación de las experiencias y sus comportamientos: en definitiva, como matriz de su identidad" (Moreno, 1991:603)

Analicemos más pormenorizadamente algunas de estas dimensiones:

Si bien el hombre y la mujer se diferencian biológicamente, a los fines de su reproducción; también se generan relaciones sociales que se caracterizan por ser "opuestas" y "antagónicas", basadas en la "alteridad hombre/mujer" y que pasan a ser complementarias mediante el matrimonio. Dichas relaciones se afianzan y se refuerzan mediante sistemas de representaciones, símbolos y modelos de comportamiento. En este sentido, Balandier trata de ver cómo influye la división de los sexos en el sistema social y en la cultura; cómo se expresa el dualismo sexualizado y cómo la oposición y la complementariedad de los sexos son generadores de orden y desorden social; para lo cual retoma las mitologías africanas a partir de las cuales se muestran las relaciones entre hombres y mujeres en las distintas sociedades.

Desde la Antropología se pretende comprender y explicar el por qué de la dominación masculina, entender su justificación y cuáles serían las formas culturales asociadas a ello. Si bien hay que tener en cuenta que la gran mayoría de las culturas estudiadas por los antropólogos estuvieron sometidas durante siglos a presiones directa o indirectamente del capitalismo occidental, se puede rescatar la tarea de reconstruir una imagen de los roles sexuales y de la división del trabajo en los pueblos aborígenes.

En la actualidad, la Antropología se ocupa de interpretar el comportamiento diferencial entre el hombre y la mujer y estudia también las relaciones que se establecen en base al sexo en las sociedades complejas. En el caso de las sociedades modernas, ha subsistido una ideología de tipo patriarcal, cuyas

ideas giran en torno a la s*uposición* básica de la inferioridad de la mujer y la superioridad del hombre; *planteando así, las diferencias como una desigualdad*, donde el hombre detenta el poder, ejerce el control y perpetúa cierto orden social. Esta suposición se apoya en *teorías biologicistas:* explicando tales diferencias como el resultado de factores biológicos, naturales y, por lo tanto, inmutables; justificando la dominación del hombre y la subordinación de la mujer.

En el caso de las *relaciones sociales basadas en la edad*, Balandier (1975) señala que las características asociadas a la separación de generaciones son: *de dependencia,* por un lado *biológica* (durante la 1era fase de la vida del niño) y también *social* (como resultado “de los procesos de socialización, de la transmisión de códigos y modelos sociales y de los valores dominantes”), justificando así la autoridad juzgada como natural de parte de los adultos. La otra característica es el *antagonismo u oposición* de las distintas edades, donde se pone en escena los conflictos generacionales.

La Antropología ha contribuido a un conocimiento más acabado del sistema de los grupos de edad que se establecen en las distintas sociedades; apareciendo *la edad como un concepto social y relativo y no como un concepto biológico y absoluto*; expresando también una variable de desigualdad. En el caso de las sociedades capitalistas estos roles están en relación con la capacidad de producción; y al igual que en las diferencias de género, aquí también se plantean complejas interacciones institucionales dentro del sistema social económico, político, religioso, etc., que impregnan las relaciones desiguales entre las diferencias de edad.

Sintetizando, podemos decir que tanto el sexo como la edad son dimensiones que permiten diferenciar roles pero, a su vez, son bases potenciales para establecer desigualdades. Tal como señala Wallace, “en las sociedades no jerarquizadas y en menor medida en las jerarquizadas por criterios de parentesco y roles, por ejemplo, la complementariedad de roles de los sexos no involucra explotación. Pero en las sociedades estatificadas, el sexo y la edad son las bases para desigualdades y explotación institucionalizadas” (Wallace, 1988:2)

Otra dimensión particular de relaciones sociales en las que se visualizan relaciones de desigualdad y que incluyen comportamientos y características específicas alude a las diferencias *étnicas.* El aporte de la Antropología en esta temática es reciente, se trata de un fenómeno que se asocia con los movimientos migratorios. Según Cardoso, estas conceptualizaciones renacen en un contexto político de "fricción interétnica", de discriminación y prejuicio, de alianzas y de conflictos (Ringuelet y Rey 2013). En este contexto, lo *étnico* aparece como una forma de identificación colectiva utilizada como instrumento por aquellos grupos minoritarios para ganar espacio político y económico dentro de la sociedad global; y representa, por ende, otra manera de expresión de las desigualdades sociales, ya que también implica una relación de un "nosotros" frente a "otros", donde no sólo se visualizan diferenciaciones entre grupos sino desigualdades entre los mismos. En este sentido es que Cardoso plantea que surge una identidad por oposición (2).

En relación a las desigualdades étnicas, cabe mencionar los trabajos de Ringuelet, quien presenta un análisis articulatorio entre las relaciones étnicas y las de clase social. Este autor considera "la *situación de clase* como la fuente básica –aunque no excluyente- de desigualdad social y fuente de conflictos y la *etnicidad* como la situación de integración cultural totalizada y organizada, pero "de manera genérica, las *relaciones de clase* se establecen en torno a un eje dinámico de explotación y dominación, de una desigualdad que puede comprender variadas situaciones de poder", en tanto que "la etnicidad funda junto a la integración endogrupal, prejuicio/discriminación exogrupal, fuente de desigualdad y conflictos" (Ringuelet, 1992:136).

Por último, desarrollaremos las desigualdades que se entablan en torno a las *relaciones de producción.* Los hombres producen sus propios medios de vida, producen los medios indispensables para satisfacer sus necesidades y a partir de aquí entablan relaciones específicas (relaciones de producción, de distribución y consumo de bienes). Históricamente, al aumentar la producción se acrecientan las necesidades pero también aumenta la población y se desarrolla una división en el trabajo que se da de manera diferente en las distintas sociedades. Es necesario entender también que el espectro de la

diversidad no es igual en el transcurso de la historia humana: por un lado tenemos a las sociedades sin clases sociales o "no estratificadas"; y, por otro, las sociedades denominadas estratificadas, organizadas a partir de clases sociales.

En las sociedades sin clases la división del trabajo se apoya en términos de edad, sexo, formas de parentesco o características personales. Podemos ejemplificarlos con pueblos cazadores-recolectores (como por ejemplo los esquimales) que no tienen posibilidad de almacenar productos de manera significativa. En estas sociedades la producción es principalmente familiar y el intercambio de bienes, favores y trabajo se basa en la reciprocidad. En aquellas sociedades jerarquizadas en base al parentesco, la diferenciación depende de la posición que los individuos ocupan en el sistema de parentesco; estas eran características, por ejemplo, de las jefaturas de la Polinesia. Las jefaturas en los grupos de la Polinesia o en los de la costa NO de América del Norte, son ejemplos etnográficos de los sistemas de jerarquización en base al parentesco.

Pero con el desarrollo de la división social del trabajo -junto con el mayor nivel de riqueza agrícola que se produce en la vida aldeana-, lo cual incide también en un aumento de la población y diferenciación política, se genera un producto excedente del que se apropia un sector de la sociedad de manera desigual generando relaciones económicas y sociales desiguales, que se expresan en términos de relaciones de clase.

La problemática de la desigualdad social en cuanto a las relaciones de producción se puede plantear desde distintas posturas teóricas; pueden explicarse desde la *Teoría de la estratificación social*, desarrollada principalmente por la Sociología norteamericana o desde la *Teoría de las clases sociales,* desarrollada principalmente (aunque no exclusivamente) por los autores marxistas. Según el antropólogo mexicano Stavenhagen "por estatificación se entiende generalmente el proceso mediante el cual los individuos, las familias o los grupos sociales son jerarquizados en una escala, unos en los escalones superiores y otros en los inferiores" (Stavenhagen, 1969:20). Pero la estratificación no podría ser una simple adición de jerarquías,

de poderes, de prestigio, en tanto que aparece como *dominante* alguno y es en "relación a éstos como los otros elementos se ordenan" (Balandier, 1975:125).

A su vez, Stavenhagen señala que este análisis presenta ciertos problemas tales como: las consideraciones subjetivas en las que se basa, ya que hay que considerar quien es el que determina el prestigio diferencial de ciertas ocupaciones; o cuál sería la unidad para considerar la estratificación social: ¿el individuo o el grupo social? Si bien no es el propósito extendernos en esta teoría, creemos que es dable rescatar las principales críticas que señala este autor, quien plantea que "la estratificación no pasa más allá del nivel de la experiencia que se trata de simples descripciones estáticas, que conducen a los estereotipos pero no a la comprensión de las estructuras" (Stavenhagen, 1969:26); esto es, al considerar a las clases como estratos superpuestos quedan desdibujadas las relaciones entre los mismos y las posibles tensiones que puedan darse. Por ende, no da cuenta de los procesos que implican ni tampoco de las situaciones conflictivas; no hay un análisis con una perspectiva histórica para comprender la estructura de las clases sociales y mostrar las desigualdades que se dan en dicha estructura.

Otra mirada para analizar este punto es a partir de la teoría que delinearon inicialmente Marx y Engels en torno a las clases sociales, que se sustenta en una visión estructural y dinámica de las mismas. Desde esta perspectiva se considera a las clases como *categorías analíticas;*

> "es decir, forman parte de la estructura social (…) y su estudio conduce al conocimiento de las fuerzas motrices de la sociedad (…); permiten pasar de la descripción a la explicación en el estudio de las sociedades". También se las considera una *categoría histórica,* ya que "las clases están ligadas a la evolución y desarrollo de la sociedad; se encuentran en las estructuras sociales constituidas históricamente. Las diversas clases existen en formaciones sociohistóricas específicas; cada época tiene sus clases sociales propias que la caracterizan". Y "las clases no son inmutables en el tiempo: se forman, se desarrollan, se modifican a medida que se va transformando la sociedad (…) Las clases surgen de determinadas condiciones estructurales de la sociedad y constituyen elementos estructurales de la misma". (Stavenhagen, 1969:30-31)

En esta teoría, se caracteriza el sistema de clases sociales destacando como variables principales de análisis la ocupación, la propiedad de los medios de producción, el monto y la fuente de los ingresos. Como dice Lenin:

> “Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (…), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo de otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social” (Lenin, 1919:14-15)

¿Cómo se caracterizaría por tanto un sistema de clases sociales desde esta perspectiva teórica? El concepto de clases aparece como resultado del análisis de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción que asumen ciertos modos posibles de relación con la historia (3). Tal como se expresa en el texto de Anthony Giddens:

> “En cada tipo de sociedad de clases existen dos clases fundamentales. Las relaciones de propiedad constituyen el eje de este sistema dicotómico: una minoría de ‘no productores’, que controla los medios de producción, pueden utilizar esta posición de control para extraer de la mayoría de los 'productores’ el producto excedente que es la fuente de su subistencia. La ‘clase’ se define así en función de la relación entre los diferentes grupos de individuos con los medios de producción. Esto se encuentra integralmente ligado a la división del trabajo, porque es necesaria una división del trabajo relativamente desarrollada para la creación del producto excedente sin el cual no pueden existir las clases.” (Giddens, A., 1983:30)

Tales relaciones se establecen como relaciones de oposición, como relaciones asimétricas, ya que las clases no se encuentran en un plano de igualdad sino de desigualdad social; por tanto “el ‘conflicto’ de clases se refiere, en primer lugar, a la oposición de intereses motivada por la relación de explotación inherente a la relación de clases dicotómicas: las clases son así ‘grupos conflictivos’” (Giddens, 1983:31).

¿De qué modo cierta clase trata de mantener su posición dominante? Como dice Giddens a partir de una ideología que legitime su dominación y que muestre a la clase subordinada la necesidad de tal subordinación. Marx y Engels, lo expresan claramente:

> “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual (…). Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, (…); por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto

> determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época". (Marx y Engels, 1985:50-51)

Citando a Wallace, se puede afirmar que:

> "el carácter de las relaciones de clase puede definirse como unidad de los contrarios, como complementariedad y como antagonismo (…) esto se resuelve en una doble articulación. Por un lado la de dominación/subordinación de clases (…) y el segundo aspecto de esta relación dialéctica (…) como cuestionamiento/ruptura sería una punta para poder entender cómo se da la lucha de clases, cómo se da la lucha política en el terreno de la práctica" (Wallace, 1988:9).

Al caracterizar el concepto de clase social como *categoría histórica*, debemos añadir también que esto implica un proceso de formación de identidades. En relación a esta idea, el historiador inglés Edward Thompson señala que

> "clase, en su uso heurístico, es inseparable de la noción de 'lucha de clases' (…). Para expresarlo claramente: las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónicos, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase". Por tanto, es un error creer "…que las clases existen independientemente de relaciones y luchas históricas y que luchan *porque* existen, en lugar de surgir su existencia de la lucha". (Thompson, 1984:37-38)

Si bien la teoría expuesta expresa algunos resortes básicos de la desigualdad social, debemos considerar que en la sociedad capitalista contemporánea, habría que diferenciar *condición de clase* (suma de características económicas básicas que se indicaron anteriormente), de *posición de clase*, que es el comportamiento político de una clase o sector, en donde sus miembros no necesariamente expresan mecánica y organizadamente una "conciencia de clase" derivada de su condición de clase. Frecuentemente, los agrupamientos y la formulación de intereses políticos, por diversas razones (intereses múltiples, alianzas, visión social más circunscripta y fragmentada, etc.), suelen ser muy diversos (ver capítulo 3).

Si bien teóricamente se plantea que en cada sociedad existen dos clases fundamentales en relación a la propiedad de los medios de producción, la estructura de clases -tal como aparece en la sociedad- es más compleja, ya

que podemos encontrar otras clases sociales y complejas relaciones interclases que pueden involucrar comportamientos comunes y negociaciones. Giddens señala que si bien la división dicotómica de las clases a la que hicimos referencia es el *eje fundamental* de la estructura social; esta relación se complejiza por la existencia, por ejemplo, de *clases de transición,* que representan un conjunto de relaciones de producción que se prolongan dentro de una nueva forma de sociedad. Por ejemplo, las "clases feudales" en las sociedades capitalistas de la Europa del siglo XIX (el campesinado y la aristocracia terrateniente); esto da cuenta que un cambio social no significa que se produzca de modo automático, sino que implica un largo proceso histórico. También en las sociedades modernas las *clases medias* están ampliamente representadas. Asimismo, las clases constituyen conjuntos con múltiples diferenciaciones internas que nos llevan a concluir que son entidades distinguibles, aunque no homogéneas.

Teniendo en cuenta estas situaciones complejas que se pueden presentar -y que son analizadas en el capítulo sobre culturas populares- debemos añadir, a su vez, que las desigualdades no sólo se encuentran en el campo político y económico, sino que también se expresan en el campo simbólico; o sea que hay que dar cuenta de cómo se organiza en una sociedad con clases sociales la diferenciación simbólica, cómo se organizan sus *distinciones de clase* –tal como lo expresa P. Bourdieu en sus textos-, a través del modo de vestir, de los barrios en los que habitan, las vacaciones a las que pueden acceder, etc.; cómo a través de las estructuras simbólicas las clases dominantes construyen la legitimidad de su poder (ver capítulo 3 sobre ideología). Pensar en estas cuestiones nos acerca a ver las limitaciones del modelo de la diversidad para analizar la alteridad y la necesidad de incorporar en nuestro análisis la desigualdad, lo cual implica asumir que gran parte de las diferencias que encontramos en la actual configuración del mundo, se deben no sólo a la diversidad de culturas, o por elecciones intrínsecas al modo de vida, sino por las desiguales maneras en que las personas y los pueblos participan en el intercambio de bienes económicos, simbólicos y culturales. Por tanto, la

variabilidad o lo que comúnmente se llama diversidad, debe ser entendida como una compleja relación entre diversidad y desigualdad.

Según Saltalamacchia las experiencias de los hombres estarán determinadas por su situación de clase que “se abren como específicas ventanas al mundo”:

> “una idéntica situación en el proceso productivo, semejantes antagonismos y parecidas condiciones de vida estructuran ciertas “áreas de igualdad” en las que se pueden reconocer los efectos de la división de la sociedad en clases sociales (…) Dejando de lado (…) el desarrollo del tema en su dimensión económica, no puede obviarse, sin embargo, el recordar que las sistemáticas diferencias económicas de clase (que se expresan en los ámbitos de la producción, la distribución y el consumo) son coextensivas con experiencias diferentes en el plano de lo social. Toda la experiencia social de los individuos es ’marcada por su clase’. Será cierto tipo de atención médica a la que podrá aspirar si está enfermo; y en ello tendrá uno u otro tipo de atención según sean las ‘marcas’ de clase que lleve consigo. Será sólo a ciertos espectáculos que podrá concurrir o considerará digno de su clase. Será cierto tipo de educación la que estará a su alcance (…), etc”. (Saltalamacchia, 1983:267-269).

Veamos ahora cómo en el contexto socio-cultural actual -de creciente fragmentación social- se generan nuevas condiciones para una reactualización de los procesos de diferenciación; ya que los procesos conocidos como de “globalización” de la economía nos muestran procesos socioeconómicos tales como los de pauperización de determinados sectores, de flexibilización laboral, por ende, de incremento de la desigualdad. ¿Qué sucede con las culturas frente a la mundialización del sistema capitalista? La incorporación desigual de los países al sistema mundial y los factores internos a la lógica del capitalismo han renovado las diferencias y las situaciones de desigualdad entre los grupos y las culturas. De ahí la importancia para comprender la temática de las desigualdades y la construcción de identidadeds sociales.

Cabe aclarar -como se ha ido señalando anteriormente- que los procesos a los que estamos haciendo referencia no sólo generan conflictos localizados en la esfera de la producción, sino también en el ámbito del consumo. Tal como expresa García Canclini en uno de sus textos, “las clases sociales no se diferencian sólo por su participación en la producción (…) sino también por su diferenciación en el consumo, por el modo en que participan en los diferentes campos de la vida social. La manera de apropiarse de los bienes educacionales, artísticos, científicos, de la moda, el papel que juega lo simbólico en esta apropiación, contribuyen a configurar la diferencia entre las

clases.” (García Canclini, 1997:37). Así, el consumo es un lugar ideológico para construir y reproducir la diferenciación social mediante distinciones simbólicas. Los individuos no sólo se definen por la necesidad de consumir tal bien, sino también por la necesidad de apropiárselo de cierta manera.

Pero para que el consumo pueda ser un instrumento de diferenciación social –tal como señala este autor-, debe constituirse primero en un sistema de comunicación comprensible, esto es, en un sistema de integración social y cultural. Esto implica que si los miembros de una sociedad no compartieran los significados que se le atribuyen a los bienes de consumo, su posesión no constituiría un elemento de diferenciación social. Consumir es intercambiar significados sociales y culturales: comer, vestirse, habitar en tal casa, son actos sociales y culturales y por ende su consumo también define significados y valores comunes y crean una identidad colectiva. Por ejemplo, si los sectores subalternos no consideraran que el poseer tal auto distingue simbólicamente a una clase, tal auto no sería valioso.

En este punto cabe traer a la luz algunas ideas del sociólogo francés P. Bourdieu en torno al concepto de *habitus* que él rescata para analizar las desigualdades sociales entre las clases. Este autor utiliza este concepto para analizar el proceso de interiorización del mundo social en los individuos. Y nos plantea lo siguiente:

> “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus,* sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines (…) objetivamente ‘reguladas’ (…) sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas” (Bourdieu, 2007:86)

¿Qué nos está diciendo Bourdieu? Que al ser socializados en el seno de una clase los individuos internalizan un *habitus* que cumple una doble función, la de integrar a los individuos a su clase y a la vez la de reproducir ciertas pautas de consumo y de sociabilidad; en este sentido el *habitus* es un “sistema de disposiciones duraderas y transferibles” a nuevas situaciones. Cuando el autor nos plantea que el *habitus* es una “estructura estructurada” se refiere a que el habitus que cada uno incorpora ha sido estructurado desde la sociedad, no lo

generan los individuos por sí mismos. Cuando incorporamos el lenguaje, nos estructura de cierta manera para pensar y percibir la realidad en los moldes que ese lenguaje permite.
Pensar al *habitus* como una "estructura estructurante" implica que son estructuras que van a organizar nuestras prácticas, la manera en que vamos a actuar socialmente. De esta manera, el *habitus* cumple una doble función: integrar a los individuos a su clase y, a su vez, reproducir en ellos ciertas pautas de consumo y de sociablidad que son características de la clase.
A modo de síntesis podemos afirmar que las clasificaciones de alteridad (en tanto existe un "nosotros" y "otros") que se presentan en todas las diferenciaciones que hemos presentado a partir de las diversas variables, implica pugna de sentidos que se da en el marco de relaciones asimétricas; es así, que la construcción de la diferencia está fuertemente articulada con la desigualdad social. Esto nos conduce a afirmar que las relaciones que se establecen entre los grupos sociales entre un "nosotros/otros", están signadas por relaciones de poder, de pertenencias diferentes a grupos sociales; relaciones que se expresan en las prácticas de los individuos como también en sus representaciones; esto es, en las diversas maneras de pensar e interpretar la realidad social cotidiana y su expresión en los comportamientos de los individuos.

Desigualdad y poder

Al hablar de desigualdades sociales no podemos dejar de incorporar la noción de *poder,* como una de las dimensiones centrales que explica la articulación entre los diferentes sectores de la sociedad. ¿A qué se refiere el término poder? Rescatando la idea de Max Weber, Balandier (1975:146) plantea que el poder "designa la posibilidad dada a un 'actor', en el interior de una configuración social determinada, de dirigir ésta según sus decisiones"; por tanto, al haber relaciones de poder existe una distribución desigual de los bienes económicos, culturales y simbólicos. En este sentido, se está haciendo

referencia a que el término poder es un concepto relacional y que no puede entenderse por fuera de las condiciones sociohistóricas.

Desde la Antropología Política se ha pretendido delimitar el campo de lo político con un criterio no etnocéntrico; con el fin de dar cuenta a partir de estudios comparativos diversos sistemas políticos, tratando de mostrar las formas específicas que asume el poder y las desigualdades sobre las que se apoyan las diferentes sociedades.

Desde esta disciplina, se han desarrollado conceptos lo suficientemente amplios como para poder explicitar la diversidad de situaciones referidas al poder en los diferentes tipos de sistemas políticos. Por ende en la medida en que toda sociedad dispone de mecanismos de decisión ante diversas alternativas, en toda sociedad existe la *dimensión política.* Esta no puede considerarse de manera aislada, ya que el parentesco, la religión, los grupos de edad, entre otras instituciones, son dimensiones a través de las cuales se expresan rasgos de poder.

M. Foucault plantea que el poder no es "algo que se pueda adquirir, arrebatar o compartirse, algo que se pueda conservar o dejar escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos de apoyo y dentro de un juego de relaciones desiguales y móviles" (Foucault, 1976:123)

Gilberto Giménez (1981), retomando tales ideas de Foucault, enfatiza que las relaciones de poder cambian según las "diferentes formaciones sociales que se han dado en la historia. *La historicidad es la primera característica del poder".* Al referirse a la noción de poder, el autor señala que apunta tanto a la capacidad de hacer algo por sí mismo, cuanto a la capacidad de acción por medio de otros para lograr determinados fines. Esta última acepción estaría marcando el dominio sobre otros y por ende marcando relaciones no igualitarias" (Giménez, 1981:13). Esto último implica que el poder se expresa, fundamentalmente, por relaciones desiguales.

Desde la Antropología se han estudiado tanto sociedades cuyo poder se encuentra centralizado, como aquellas que no tienen un sector político separado con roles especializados, pero en las que sí existen reglas que garantizan cierto grado de orden social, mecanismos que les permiten hacer

frente a las agresiones externas y/o a disenciones internas que cuestionan el orden social. En estas últimas sociedades no existe una élite política permanente, un “gobierno”, sino que habría un *poder temporal,* que se manifiesta en determinadas circunstancias. En este tipo de sociedades donde no se encuentra centralizado el poder, éste era el resultado de condiciones tales como la manipulación de los símbolos y de rituales, donde la estratificación ritual puede ser un elemento clave de integración y donde el liderazgo es asumido por los responsables de los rituales. Ejemplos etnográficos analizados por ciertos antropólogos es el de algunos grupos de esquimales, donde el *chamán* ocupaba este lugar de privilegio o el de sociedades del Africa oriental, en donde los *notables* recurrían a la magia. (5)

Otros ejemplos, como en el de los *Nuer del Sudán,* el poder se expresaba a partir de la relación con los antepasados, donde la norma dominante a partir de la cual se establecía el orden era la de la mayoría de edad y la “proximidad genealógica”. En estos casos el grupo de descendencia más cercano al antepasado común o el fundador ocupaba una posición en la que se le atribuía el poder al miembro de mayor edad.

Cabe aclarar por tanto que no hay una sola forma de poder; veamos cómo se presenta esta diversidad de poder en la actualidad. Retomando a Weber, Giménez refiere a tres modalidades “puras de poder”; éstas serían la *dominación*, refiriéndose al poder cuyo medio es la *fuerza;* cuya lógica no sería la legitimación ideológica, sino el control y la vigilancia permanente (ejemplos serían el poder machista o el poder de una dictadura). Otra modalidad estaría dada por la *autoridad,* basándose en un sistema de creencias compartidas legitimando las jerarquías de decisión y mando y la obligación de someterse a tales reglas (la autoridad religiosa de la iglesia o la autoridad paterna serían ejemplo de dicha modalidad). Y la tercera estaría representada por la *dirección,* que también sería un poder legitimado entre dirigentes y dirigidos, pero en el marco de la división técnica del tabajo, donde se trata de un “poder delegado” (un ejemplo sería el poder sindical) (Giménez, 1981:15-17)

Gramsci plantea que cuando el poder está mediado por el consenso se puede hablar de *poder hegemónico*; poder que se opondría al poder de dominación

que se acaba de mencionar. Para este autor, la hegemonía sería la capacidad de dirección política que supone la capacidad de interpretar y representar eficazmente los intereses de los grupos afines; pero también se refiere a la capacidad de crear en torno a sí una unidad o convergencia ideológico-cultural que genera legitimación y consenso. Es así que la clase dominante en las sociedades democráticas modernas, debe considerar que los intereses de las clases subalternas estén representados; por ende, para Gramsci el poder hegemónico es un *hecho político*, pero a su vez es un *hecho cultural y moral* que pone en juego una concepción del mundo.

Enfatizando esta perspectiva, se puede afirmar que la reproducción de bienes materiales y simbólicos es indispensable para la reproducción del conjunto de la sociedad, y –en una sociedad clasista- se reproducen estas relaciones de desigualdad. O como dice García Canclini, todo sistema social debe reproducirse para seguir existiendo. Esto implica que es necesario reproducir las condiciones de producción para subsistir, o sea reproducir la fuerza de trabajo mediante el salario para poder alimentarse, vestirse, etc. Pero también es necesario reproducir la calificación de esa fuerza de trabajo, ya que debe ser apta para participar en un proceso productivo que cambia; y reproducir, así mismo, la adaptación al orden social, lo cual implica que el trabajador desarrolle su trabajo, pero también otros aspectos de su vida. Por ende es necesario reproducir los sistemas de jerarquía, de desigualdad y la necesidad de consenso hacia el orden en el que se participa. En este sentido, como plantea este autor, se puede señalar que la reproducción social genera desigualdad entre las clases y es en esta estructuración de la vida cotidiana "donde se arraiga la *hegemonía* (…) como una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes en el modo de actuar, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable" (García Canclini, 1997:42). (6) El autor destaca que la hegemonía es un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector de clase logra una apropiación preferencial de las instancias de poder, en alianza con otras clases, admitiendo espacios en los cuales los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre

funcionales para la reproducción del sistema (García Canclini, 1984:71). Por tanto una *clase hegemónica* es aquella que, a través de la lucha ideológica, es capaz de articular a su acción hegemónica la mayoría de los elementos ideológicos relevantes de una sociedad determinada. Así, crea una visión del mundo, estableciendo una mirada de la realidad que es aceptada por aquellos sobre los cuales ejerce su hegemonía.

En las sociedades modernas se crea una condición de igualdad jurídica, de autonomía formal del Estado y un gran desarrollo de los medios de educación y comunicación que no borra las desigualdades sociales, sino que –por el contrario- las recrea de manera más indirecta y ambigua.

Para que un modelo político/económico sea hegemónico debe contar con consenso y legitimación, y para ello debe construir una voluntad colectiva que se sustente más en una alianza que en una dominación basada en la violencia.

¿Qué se entiende por consenso? García Canclini señala lo siguiente:

> "El consenso requiere por lo menos de cuatro elementos. Primero, que el ámbito social definido por la clase hegemónica –la producción, la circulación y el consumo- sea aceptado por las clases subalternas como campo de lucha; (…) que la lógica de esta lucha sea la apropiación diferencial –diferente para cada clase- de lo que el campo produce como capital material y simbólico; (…) que en esa lucha, las clases subalternas partan (…) con un capital familiar y escolar que las coloca en desventaja; (…) y que esta desventaja sea ocultada" (García Canclini, 1997:79-80)

Las relaciones sociales que se establecen en un sistema hegemónico, donde coexisten el consenso y la impugnación; alianzas y rupturas, nos remite nuevamente a los procesos de apropiación desigual basados en la lucha de intereses antagónicos y contradictorios a los que se enfrentan los diferentes grupos sociales, contraponiendo visiones de mundo diferentes. Se entiende por *visión del mundo* al conjunto de ideas y símbolos que dan cuenta de ciertas explicaciones de la vida social, pero también a un conjunto de hábitos cotidianos, tales como vestirse, comer, entre otros. Según Gramsci, los hombres toman conciencia de sí mismos y de sus acciones en el campo de una determinada concepción del mundo; por tanto la posibilidad de transformar la sociedad implica la transformación de esta concepción del mundo.

NOTAS

(1) Si bien estas cuestiones que se refieren al parentesco, género, relaciones étnicas serán retomadas con un desarrollo más pormenorizado en otros capítulos y textos de la Cátedra de Antropología Social y Cultural, es dable señalarlas acá a los fines de dar cuenta de los diferentes modos en los que se expresan los sistemas de desigualdad.

(2) Este tema se amplia en el texto de R. Ringuelet y M.I. Rey (2013). "Procesos de contacto interétnico". Ediciones Cátedra de Antropología Social y Cultural. Fac. de Psicología. UNLP

(3) A continuación se plantean algunas definiciones, a los fines de esclarecer ciertos conceptos que se utilizan respecto a las relaciones de clase:

Proceso de producción: es el proceso de trabajo que se da bajo determinadas relaciones de producción

Fuerza de trabajo: es la energía humana que se emplea en el proceso de trabajo

Medios de producción: incluye el objeto de trabajo (ej: la tierra) y los medios de trabajo (ej: las máquinas, las herramientas). En un sentido amplio son todas las condiciones materiales indispensables para el proceso de trabajo; y, en un sentido estricto, son el conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto sobre el cual trabaja

Relaciones sociales de producción: se refiere a las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos en un proceso de producción determinado. Estas relaciones dependen del tipo de relaciones de propiedad, posesión, disposición y/o usufructo que los hombres establezcan con los medios de producción.

Fuerzas productivas: son las fuerzas que resultan de la combinación de los elementos del proceso de trabajo bajo determinadas relaciones de producción.

Modo de producción: se refiere a la combinación de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que determinan la estructura y la forma del proceso de producción y de la circulación de los bienes materiales en una

sociedad determinada. A un modo de producción le corresponden diversas formas de relaciones políticas e ideológicas y el conjunto de estas relaciones económicas y sociales en su articulación específica, forman parte de la definición del modo de producción.

(4) La magia y la religión derivan de la fe en la existencia de poderes sobrenaturales. Uno de los caminos para lograr el dominio de tales poderes, más ligado a la religión, "se encuentra en el ritual y el ceremonial" (…) Un ritual, en este contexto, puede definirse como medio prescrito de ejecutar actos religiosos, es decir de orar, cantar canciones sagradas, danzar a los dioses, hacer sacrificios o preparar ofrendas. (Beals y Hoijer, 587:592)
El *chamán* era el que oficiaba los ritos mágico-religiosos. El antropólogo Marvin Harris plantea que "los chamanes son individuos a quienes socialmente se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales" (Harris, 1986:419).

(5) El concepto de *hegemonía* también se especificará en el capítulo que hace referencia a "cultura popular/cultura hegemónica" desarrollado por Adriana Archenti. Aquí se hace un desarrollo del concepto que refiere a una de las formas de poder.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Balandier, G. (1975). *Antropo-lógicas*. Ediciones Península: Barcelona.

Beals, R y Hoijer, H. (1968) *Introducción a la Antropología*. Madrid:Edic. Aguilar

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico,* pp. 86. Siglo XXI: Buenos Aires

Cardoso de Oliveira, R. (1971) "Identidad étnica, identificación y manipulación". En *América Indígena*. Vol. XXXI. Nº4. (pp.925-952). México: Instituto Indigenista Interamericano.

Foucault, M. (1976). *La voluntad del saber.* París: Gallimard

García Canclini, N. (1984). "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular". En *Nueva Sociedad.* Nº 71. Caracas.

García Canclini, N. (1997). *Ideología, cultura y poder.* Publicaciones del CBC-UBA: Buenos Aires.

Giddens, A. (1983). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas.* Madrid: Edit. Alianza.

Giménez, G. (1981). *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico.* México: Univ. Nac. Autónoma de México.

Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel.* Turín:Edit.

Harris, M. (1986). *Introducción a la antropología general*. Madrid:Alianza Editorial.

Lenin, V. (1919) "Una gran iniciativa". Publicado en un folleto. Obras Completas. Tomo 39, pp. l3-l8. Moscú.

Marx, C. y Engels, F. (1985). *La Ideología Alemana.* Buenos Aires: Ediciones Pueblos Indios.

Moreno, I. (1991) "Identidades y rituales". En *Antropología de los pueblos de España.* Madrid: Taurus.

Ringuelet, R. (1992). "Etnicidad y clases sociales". En *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires:Centro Editor de América Latina.

Saltalamacchia, Homero (1983). "Historias de vida y movimientos sociales: el problema de 'la representatividad'". En *Revista Mexicana de Sociología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 255-277.

Stavenhagen, R. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias.* México: Siglo XXI.

Thompson, E. (1984). *Tradición, revuelta y conciencia de clase .*Edit. Crítica: Barcelona.

Wallace, S. (1988). *Diferenciación social, estratificación social, clases sociales*. Clase teórica confeccionada para la cátedra de “Antropología Social y Cultural” de la Fac. de Humanidades y Cs. de la Educ. UNLP

Weber, M. (1974). *Economía y Sociedad*. México: FCE

CAPÍTULO 3

CULTURA, MUNDO DE LA VIDA Y

LUCHAS POR LA REPRESENTACIÓN LEGÍTIMA DEL MUNDO

Adriana Archenti

> La tierra que la gente ama, de la cual habla, a la que se refiere, tiene siempre un espacio, una calle, una esquina, un olor de tierra, un frío que corta, un calor que sofoca, un valor por el que se lucha, una caricia, una lengua que se habla con diferentes entonaciones. La tierra por la que a veces se duerme mal, tierra distante por causa de la cual la gente se aflige, tiene que ver con el lugar de la gente, con las esquinas de las calles, con sus sueños. *Paulo Freire, 1997*

Introducción

Partiremos en el presente capítulo, de ubicar y presentar en un desarrollo contextualizado y diferencial las variantes generales del concepto de cultura, para luego reflexionar, por una parte, sobre ciertos usos contemporáneos de dicho concepto, tanto desde la Antropología como de otras disciplinas sociales; en tensión con otros que se relacionan con el campo de significado a que éste alude -tales como el de ideología- en los cuales se verá cómo el mismo aparece acotado o adjetivado en un intento por precisarlo, otorgarle entidad propia versus otros -como sociedad- y darle eficacia como herramienta de descripción y explicación, frente a los primeros usos generalizadores del concepto por parte de la Antropología –preocupados, en primer término, por deslindar los grandes campos de natura -lo dado por la “naturaleza”- y nurtura -lo adquirido por el aprendizaje social-; en segundo término, por dar cuenta de sociedades o fragmentos de sociedades en vías de desaparición (en términos

tanto demográficos como de manifestación particular de la riqueza y variedad de la condición humana) frente a la acción colonial/neocolonial, las cuales fueron pensadas y caracterizadas como totalidades indiferenciadas (culturas), aisladas, homogéneas e integradas. Por otra parte, se pondrán en relación los fenómenos simbólicos y de significado a los que apuntan definiciones de la cultura presentes en los autores tratados en las Unidades II y III de la Asignatura (tales como Geertz y García Canclini) con la dimensión del poder y las relaciones de asimetría y desigualdad presentes en las sociedades actuales, organizadas a través de ejes de diferenciación social como el género, las edades, la pertenencia étnica, la asignación "racial", el parentesco, la clase social (ver para el tratamiento de los mismos su presentación en el desarrollo teórico y práctico de las Unidades II y III). En ese sentido identificaremos aquí los campos conceptuales y las tradiciones teóricas presentes en la caracterización de lo "hegemónico" y lo "popular" y brindaremos ejemplos en relación a la producción históricamente encuadrada y socialmente situada de símbolos y significados culturales, anclando nuestra reflexión sobre la centralidad de los procesos culturales en la generación, mantenimiento, legitimación, disputa, modificación de relaciones de dominación/subordinación y establecimiento de otras relaciones posibles en las luchas por la definición "legítima" de los significados del mundo y de la vida.

Cultura/Culturas

Como se refleja en los textos de las Unidades II y III del programa de la materia, el concepto de cultura es un eje central de la reflexión de la Antropología y al mismo tiempo una categoría problemática que comparte y disputa con otras disciplinas tradiciones de pensamiento y el campo social más amplio, que abarca medios de comunicación, actores sociales diversos tales como educadores, políticos, funcionarios, planificadores y cada uno de nosotros, hombres y mujeres corrientes, que lo hemos incorporado y utilizamos en nuestra vida cotidiana para darle sentido –o quitárselo- a un sinnúmero de situaciones. Esto configura la vaguedad y variedad de significados que el

concepto puede adquirir e indica la necesidad de rastrear históricamente, cómo y por qué se ha formulado y diferenciado hasta formar tradiciones distintas y cuando queremos entender su uso actual, como un principio de caracterización o explicación, atender centralmente a los contextos, los sujetos involucrados y las relaciones y transacciones entre los mismos. Dos principios fundamentales han de guiar entonces la reflexión sobre los conceptos para poder apropiarse de ellos y usarlos como herramientas de descripción, comprensión y explicación de la realidad: reconstrucción histórica y contextualización actual de su formulación, sus principales usos y aplicaciones. En ese sentido, rescatamos la coexistencia de dos tradiciones fundamentales -que se pueden rastrear históricamente y siguen teniendo vigencia- en la conceptualización de la cultura. Como las caracteriza George Stocking (1968), se trata de la *tradición humanista* y la *tradición antropológica* de concepción y uso del concepto de cultura. En un nivel de abstracción, este antecedente de dos formas diversas y teóricamente confrontadas nos será útil como punto de partida para pensar luego cómo las relaciones de poder y desigualdad intervienen en el campo cultural y a su vez cómo la cultura es un lugar donde se construye, se ejerce y se disputa poder, configurando, reproduciendo, legitimando o contribuyendo a transformar o acabar con relaciones de desigualdad.

La concepción humanista

Básicamente, podemos identificar a la concepción humanista de cultura como describiendo un proceso de desarrollo individual (lo que una "persona culta" significa para el sentido común) de ciertas facultades humanas, facilitado por el contacto con -y la asimilación de- los saberes de la ciencia y el arte, identificados con la sociedad occidental. Esta caracterización se asocia al pensamiento de la *filosofía idealista alemana* de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX mientras que, por otra parte y no sin tensión de connotaciones, desde una tradición francesa se agrega a esta forma de pensar la cultura la idea de refinamiento de los modos, las formas y las costumbres, el "hombre civilizado", el ciudadano (partiendo del sentido primario de habitante de la

ciudad) versus la "rusticidad" del hombre de campo. La identificación de la cultura con ciertas "cualidades" como la imaginación, la creatividad, se trasladó también a lo que se consideraron sus productos, las obras de arte, la filosofía, las invenciones y desarrollos de la ciencia; y se identificó con la trayectoria histórica de la "civilización occidental". Esta concepción, entonces, al privilegiar ciertos desarrollos, lo hace también con respecto a determinados trabajos y valores, aquellos asociados a lo intelectual y lo artístico. Como tal se configuró avalando el lugar social y la auto-afirmación de la *intelligentzia* alemana y, en un sentido más amplio, la confianza en el progreso asociada al iluminismo europeo (Thompson 1998). Desde su origen, el concepto humanista de cultura lleva consigo una idea de perfectibilidad, de desarrollo único, en donde la perfección se asocia (etnocéntricamente) a los avances y la imagen de los pueblos europeos y, dentro de estos, a los productos de la llamada "*alta cultura*". Esta concepción, cuando se traslada al uso común, conlleva la idea de presencia o ausencia -como notamos en la expresión: "tener o no tener cultura"- y de grados -ser "más o menos culto"-. A su vez y como retomaremos más adelante se traduce en divisiones entre categorías y fenómenos atribuidos a -y ordenados como- "alta cultura", "cultura de masas", "cultura popular" o, en términos similares, la existencia de dos campos: "*lo culto*" y "*lo popular*". Retomaremos esto al hablar de los usos adjetivados del concepto de cultura. Remarquemos, sin embargo, una idea interesante que acompañó esta manera de identificar la cultura: una confianza –producto del optimismo iluminista en el progreso y del ascenso de una nueva clase social, la burguesía- en la capacidad de los hombres de hacerse a sí mismos, de producir su propia historia. Sin embargo, por una parte esa capacidad de mejoramiento y desarrollo fue referida exclusivamente a aquel de la sociedad occidental; por otra, al identificar el campo de la cultura con la vida intelectual, las artes, las humanidades -tal como en Europa y en ciertos sectores sociales se desarrollaban-, se estableció una separación entre éste como un mundo superior de "ideas" y la vida social material, reproduciendo, en el plano del pensamiento, las divisiones entre clases sociales y dejando fuera del campo de la cultura y de la reflexión sobre esta -o en un lugar subordinado de la

misma- los productos y procesos de los sectores subalternos, los hombres forjando sus propias vidas, la producción material y social de estas vidas y la historia cultural material de la humanidad (Williams, 1981).

La concepción antropológica

En el mismo contexto histórico en que se gestó la concepción humanista, se fue generando también -en una relación en ocasiones complementaria y progresivamente tensional con la misma- lo que identificaremos como la *concepción antropológica de cultura*, apoyada en la afirmación de la multiplicidad y totalidad de la experiencia humana como fuente de generación de modos de vida socialmente constituidos. Paradójicamente, el mismo proceso de confrontación con sociedades radicalmente distintas, que fue utilizado como referente de la superioridad de la "civilización occidental", sirvió de base a un conocimiento y progresivo entendimiento de las múltiples, variadas y contextuales formas en que los seres humanos elaboraban respuestas a los desafíos de la vida, la naturaleza, las relaciones entre los mismos.

Gestada alrededor de la *pregunta por la diferencia*, la Antropología desarrollará "cultura/s" en un sentido plural como concepto clave y sus connotaciones serán apropiadas por otras disciplinas y también pasarán a formar parte del pensamiento de los conjuntos sociales mayores (Boivin, Rossato y Arribas 1998; Chiriguini 2006). Esto no sin conflicto y tensión con la concepción humanista, singular y etnocéntrica que -bajo diversas formas- sigue vigente.

Íntimamente relacionado con el trabajo de campo y la descripción etnográfica, el concepto intentará dar cuenta, en la perspectiva antropológica, de la ligazón existente entre conductas visibles, modos de comportamiento, costumbres, creencias, producciones y relaciones estructurados en torno a sistemas de símbolos significativos (ver concepto de totalidad en capítulo 1; Neufeld 1994). Los aspectos básicos del concepto antropológico de cultura, sintetizados por Herskovits (1969) como: "universalidad", "organización" y "reconocimiento de la capacidad creadora del hombre", pueden ser aprehendidos al mismo tiempo

como un resultado de la experiencia concreta y reflexiva de la diversidad de modos de vida y -a partir de esto- como la elaboración de una serie de presupuestos centrados en la comprensión del significado de las costumbres “extrañas” observadas en sociedades diferentes a las de origen de los antropólogos y, en general, de tradiciones diferentes a las europeas en las que -en una división del trabajo intelectual con la Sociología, que se ocupó del “nosotros”- ejercitaron su práctica.

En la tradición antropológica, el concepto ha transitado una historia de definiciones, redefiniciones y connotaciones muchas veces encontradas, más allá del general reconocimiento de sus aspectos básicos cuando, en particular, se la usa para comprender la especificidad de la naturaleza humana, constituida por su capacidad simbólica. Remitimos para la revisión detallada de la historia del concepto en su versión antropológica a los textos de la unidad III de la materia. En este contexto y a los fines de la exposición nos limitaremos a delinear -siguiendo parcialmente a J.B. Thompson (1998)- un modelo que abstrae para su comprensión tres variantes generales en los usos del significante “cultura”, las cuales, sobre todo en el caso de la última, abrevan también en otras tradiciones de pensamiento y disciplinas:

A- La variante descriptiva. Cultura como descripción de características (conjunto de normas, creencias, costumbres, artefactos).

La clásica definición de Edward B. Tylor (1871), representante de la tradición evolucionista, nos proporciona un ejemplo de esta variante:

> “La cultura o civilización en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera de los otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad…” (Tylor 1977).

En esta definición se destaca, por una parte, el sentido extra biológico de la condición cultural, adquirido en un proceso de aprendizaje y socialización; por otra, el carácter de totalidad, de combinación compleja de partes interrelacionadas. Ese todo varía en distintas épocas y lugares. El estudio de la cultura consistirá entonces en elaborar una sistemática de esas diferencias a través de un relevamiento de las diversas partes que la constituyen y su posterior clasificación, sistematización y comparación. Construir así un catálogo de costumbres que caracterizarán a una región, así como las plantas y los animales lo hacen en otro sentido.

El concepto será sometido a un proceso creciente de cientifización, desprendiéndose de su connotación humanística y acompañando el desarrollo de la propia disciplina. Sin embargo, seguirá existiendo la idea de complejidad progresiva de la sociedad y la cultura. Bajo el paradigma *evolucionista* (ver Capítulo I), las distintas sociedades serán ordenadas y clasificadas en estadios evolutivos con una intención de reconstruir la gran historia de la humanidad. La propuesta de Tylor contrastaba con la idea de "alta cultura" y superaba la distinción entre gente "culta" e "inculta". Si contextualizamos en la época en que la enunció, su enumeración de los componentes de lo cultural combina elementos que instituyen una nueva manera de pensarlo y en ese sentido ha de haber sido perturbadora (Pasquinelli 1993:41), en la medida en que incluye aspectos -las “costumbres”- que deliberadamente estaban excluidos de la concepción elitista de la cultura. Para esta última, el “arte”, la “moral”, el “derecho”, siempre habían sido considerados parte de la cultura, pero las “costumbres”, en tanto representaban lo local, lo particular concreto y cotidianamente vivido, aparecían como lo opuesto del carácter universal asignado a los anteriores. No obstante, la denominada civilización asume aquí una connotación de mayor complejidad alcanzada.

Ya en pleno siglo XX, la vertiente descriptiva se recuperará en las tradiciones nacionales inglesa y norteamericana, representadas por el *funcionalismo* de Bronislaw Malinowski y el *particularismo histórico* de Franz Boas (ver Capítulo I). Deja de ser hegemónica la tradición de reconstruir la historia de la humanidad, pero subsiste la idea de todo complejo e integración de partes.

Ahora importa rescatar para el patrimonio de la diversidad humana la variación expresada por sociedades en vías de desaparición ante la expansión de nuevos modelos de la cultura euro americana. Es así que se desarrollan las minuciosas monografías de culturas “otras”, que abarcan la descripción de aspectos ambientales, económicos, sociales y simbólicos. Particularmente en Estados Unidos, entre 1930 y 1950 se va a producir un desplazamiento de la atención sobre las “costumbres” a la elaboración de “modelos de comportamiento”, y el concepto de cultura se focaliza en los sistemas de valores y los modelos normativos que regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social. Algunos autores (Rossi 1970, Pasquinelli 1993) hablan de una abstracción progresiva del concepto, que convierte a la cultura en un “sistema conceptual que existe independientemente de toda práctica social” (Pasquinelli 1993:43).

Aparecen temas como: la “*herencia social*”, los “*patrones y configuraciones culturales*”, las “*relaciones entre individuo, sociedad y cultura*”. Hay un marcado interés en develar las formas como las sociedades y culturas *persisten* en el tiempo y los factores que contribuyen a la *integración.* Se privilegia el análisis comparativo de los *procesos de endoculturación,* relevando las prácticas de crianza a través de las cuales los niños son incorporados como miembros a las diversas culturas y modelados por las mismas mostrando como el mismo cuerpo está “trabajado” por la cultura. Ruth Benedict (1944), discípula de Boas, conceptualizó los *“tipos culturales”,* orientaciones generales y selecciones significativas entre todas las elecciones posibles, sistematizando el concepto de “*patrón*” (pattern) de cultura. Cada cultura se distinguiría por un patrón específico, es decir, cierta configuración, cierto estilo o modelo particular. El término implica la idea de una totalidad homogénea y coherente. De modo que una cultura no es una mera yuxtaposición de rasgos, sino una manera particular de combinarlos.

A manera de ejemplo, la autora trabajó sobre dos grupos indígenas, los Zuñi de Nuevo México y los Kwakiutl, de la Columbia Británica. Desde su perspectiva, ambos grupos, en sus diferencias, expresarían extremos de la variación

cultural, que Benedict caracterizó con los nombres de dioses griegos y las características de la personalidad asociada a estos. Los Zuñi, conformistas, tranquilos, solidarios, respetuosos del otro, medidos en la expresión de sus sentimientos, fueron calificados como de tipo “apolíneo” (por Apolo). Los Kwakiutl, ambiciosos, individualistas, agresivos e incluso violentos, con una tendencia a la desmesura afectiva, representarían el tipo “dionisíaco” (por Dionisios).

Este modelo de análisis representa los grupos que estudia en términos de homogeneidad, coherencia y funcionalidad, los que constituirían a cada sociedad estudiada como una totalidad cultural; en una operación que además facilita la tarea -central en este momento de la tradición antropológica- de realizar un registro amplio y documentado de las diferencias entre los grupos humanos en términos culturales, confrontando aquellas posiciones e investigaciones que lo hacían en términos biológico-raciales. En un nivel de abstracción, la interpretación resultante de cada sociedad y cultura como una totalidad exclusiva se podría traducir en la ecuación *una sociedad: una cultura*.

La concepción descriptiva de la cultura -con múltiples variantes en autores y tradiciones nacionales que hemos simplificado aquí a los fines de la exposición- puede entonces ser expresada como: “Un conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores, tanto como artefactos, objetos e instrumentos materiales, que son adquiridos por las personas en tanto miembros de un grupo o sociedad”. (Thompson 1998:191).

El estudio de la cultura consistirá entonces, al menos en parte, en la comparación, clasificación y análisis científico de estos diversos fenómenos. Al interior de las distintas tradiciones habrá diferencias a la hora de cómo encarar estas descripciones, más que sobre el sentido general de la cultura como fenómeno.

En términos cognoscitivos, las críticas al modelo descriptivo parten de su naturaleza excesivamente amplia, que puede tornarse vaga y redundante. Si todo es cultura, cómo hago para analizarla?

A su vez, la ecuación una sociedad: una cultura, no nos da cuenta de las diferencias y desigualdades que, al interior de una determinada sociedad, se manifiestan con contenidos culturales diferentes.

Como se evidencia en el capítulo I, el proceso histórico de la ruptura del orden colonial y la descolonización van a contextualizar ciertas crisis al interior del campo de la Antropología expresadas -entre otras cuestiones- en críticas y reformulaciones del concepto de cultura entendida como totalidad integrada, homogénea, autentica, solo comprensible en términos de sí misma, imposible de valorar desde los parámetros de otra cultura. El problema aparece planteado como incapacidad explicativa del concepto al aplicarlo a las sociedades complejas resultantes del proceso de descolonización.

En las reformulaciones del mismo, al menos podemos determinar dos movimientos en la manera de usarlo:

-Restricción/focalización del concepto sobre los fenómenos de significación en la vida social, que identificaremos como la variante simbólica.

-Uso y resignificación del concepto para comprender los fenómenos de reproducción, diferenciación y desigualdad y las relaciones de poder al interior de una sociedad, que identificaremos como la variante simbólico-crítica.

B- La variante simbólica. Cultura como conjunto de representaciones y sentidos.

Dentro del “todo complejo” definido por Tylor se va a ir operando -sobre todo en la antropología norteamericana- un espacio particular para la cultura progresivamente asociado a lo simbólico. La concepción simbólica desplaza el interés hacia el simbolismo como capacidad/actividad eminentemente humana. En su perspectiva, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos y el estudio de la cultura se basa fundamentalmente en la interpretación de los

símbolos y la acción simbólica. En esta fase de las reformulaciones del concepto, la cultura ya no se presenta como "pautas de comportamiento", sino como "pautas de significados"

La concepción de la cultura en tanto orden particular asociado con la capacidad simbólica, está presente en la tradición francesa y tiene una fuerte impronta en la norteamericana ya desde la década del 40. Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz son dos figuras centrales de esta manera de interpretar a la cultura. El origen de la reflexión se sitúa en la búsqueda de las capacidades eminentemente humanas que distingan esta condición. En ese sentido, la capacidad simbólica es compartida por ambos autores. Luego, sin embargo, el estudio de los procesos simbólicos va a diferenciar a estos autores de acuerdo a sus premisas sobre cómo estudiarlos y sus énfasis diferenciales en el lugar de lo universal y/o lo particular en la caracterización del fenómeno cultural.

Levi-Strauss (1968) está interesado en la determinación de los *invariantes del espíritu humano,* expresados en todas las sociedades a través de la imposición de un orden lógico-clasificatorio a la realidad, que es comunicacional y que, a la manera del lenguaje, opera por diferencias. A través del estudio del *totemismo,* el *parentesco,* los *mitos,* la *cocina,* este autor construye su visión de la *cultura como comunicación* (ver capítulo 1).

En cuanto a Geertz (1992), se interesa en la cultura como fenómeno público, expresado en la conducta constituida como *acción simbólica*, conducta que significa. Para ello toma como referencia la metáfora de Max Weber en cuanto a cómo el hombre está atrapado por los hilos de los significados que él mismo construye, siendo la cultura esa trama. Su enfoque es presentado como semiótico. En orden de develar esos sentidos, la tarea de la Antropología, y con ella el análisis cultural, no será ya la búsqueda de leyes, invariantes o explicaciones -a la manera de una ciencia experimental- sino la de *interpretaciones,* en busca de develar los sentidos presentes en la acción simbólica y que organizan la conducta y el mundo significativo de los actores (Geertz 1992:39). Los análisis culturales serán invariablemente interpretaciones de segundo orden, montadas sobre aquellas de los actores.

La variante simbólica de la concepción antropológica de la cultura, sobre todo a partir de los trabajos de Geertz, puede ser resumida de manera amplia como sigue: “Cultura es un patrón de significados incorporados en formas simbólicas, que incluyen acciones, manifestaciones verbales y objetos significativos de diverso tipo, en virtud de los cuales las personas se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Thompson 1998:197).

El análisis de la cultura consistirá entonces en la *comprensión de esos patrones de significado,* en la interpretación de la conducta enmarcada en acción simbólica. Para ilustrar su concepción, Geertz utiliza la metáfora de un texto escrito en una lengua extraña cuyo significado debemos progresivamente develar, comprender y hacer inteligible para nosotros, buscando discernir patrones de significado y tornar significativa una forma de vida que ya lo es para los que viven en ella.

La concepción de la cultura de Geertz ha sido criticada por no prestar suficiente atención a las cuestiones del poder y el conflicto social inherentes a la producción, reproducción, uso y transformación de símbolos, cuestión que la metáfora que la entiende como un texto no alcanza a dilucidar, ya que su énfasis recae en *el* significado más que en *los* potenciales significados divergentes o conflictivos que pueden tener los fenómenos culturales para individuos o grupos situados en circunstancias diferentes y dotados de recursos y oportunidades diferentes.

La antropóloga brasileña Eunice Durham (Durham, 1984) propone sumar a la propuesta geertziana de comprender los símbolos como modelos *de* la realidad aquella de modelos *para* la acción. Con ese propósito sugiere utilizar la metáfora del trabajo en vez de aquella del texto. Así como cualquier objeto material (un tractor por ejemplo) representa la previa intervención de algún tipo de trabajo humano y, para ponerse en marcha, es preciso aplicarle nuevamente trabajo humano, los símbolos y significados adquieren sentido en la medida en que seres humanos concretos, en situaciones y relaciones sociales específicas y en contextos históricos determinados, los producen, utilizan, recrean y transforman en sus prácticas.

En cuanto a la contextualización, en palabras de Thompson:

> "…Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias socio históricas particulares por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias socio históricas particulares, que aprovechan ciertos recursos a fin de dar sentido a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias" (cfr. Thompson 1998:201-202).

El autor re define entonces la concepción simbólica incorporando la contextualización social e histórica, en términos de: "la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados" (Thompson, 1998:203).

Esta consideración de la cultura, en tanto producción de formas simbólicas y su relación con los contextos sociales estructurados en que las mismas son producidas, permite incorporar al análisis cultural un aspecto que no fue privilegiado por la Antropología, en parte debido a su tradición de estudio de sociedades diferentes de la occidental moderna y su privilegio metodológico por las relaciones no intermediadas. Se trata de los productos del surgimiento y desarrollo de la comunicación masiva, siendo que esta en gran medida está dirigida a la producción y transmisión de formas simbólicas. Si por una parte la comunicación de masas -con sus diversos y sucesivos soportes -el libro, la fotografía, la radio, la televisión, las nuevas tecnologías- es una cuestión de desarrollo tecnológico, de mecanismos de producción y transmisión; por otra también lo es de expresiones significativas, de formas simbólicas de variado tipo que son producidas, transmitidas y recibidas por conducto de esas

tecnologías desarrolladas en la modernidad y desplegadas crecientemente por las industrias de medios.

Así, la vertiente simbólica del análisis de la cultura se complejiza y enriquece, en la medida en que consideramos las transformaciones en las vidas y los significados atribuidos a las mismas en la generalidad de las sociedades modernas por el impacto y desarrollo de la mediatización y su intervención en la producción y circulación de formas simbólicas; que además y en forma creciente adquirieron un carácter global en la medida en que se desarrollaron las grandes cadenas de producción mediática.

C- La variante simbólico-crítica

Expresada en la cita de Thompson que transcribiéramos más arriba, esta forma de conceptualizar la cultura -con múltiples variantes a su interior- se desarrolla a partir del intento por correlacionar los símbolos y significados con las prácticas y relaciones sociales y la intervención de los primeros en los procesos de reproducción y cambio social. Esto se dará en un contexto en el que -como dijéramos al principio del capítulo- el concepto de cultura aparece progresivamente adjetivado, "acompañado" por algún otro, tal como "de masas", "de elite", "popular", "dominante", "hegemónica", "subalterna", "oprimida", etc. Los mismos dan cuenta por una parte del intento de corregir el carácter omnicomprensivo asociado al concepto en cierta tradición antropológica (ver variante descriptiva) que, por su carácter tautológico, termina perdiendo capacidad explicativa, por otra de asociar los fenómenos simbólicos con las relaciones de poder, preguntándose cuál es el estatuto de los mismos en contextos históricamente determinados y cómo contribuyen a producir/reproducir o transformar relaciones sociales de desigualdad o dominación.

El origen de la reflexión parte fundamentalmente de la tradición marxista de pensamiento, uno de cuyos ejes centrales es comprender las razones de y las formas asumidas por las relaciones de desigualdad, particularmente en las

sociedades de clases (ver para desarrollo del concepto, el capítulo 2). Las referencias a lo que aquí estamos entendiendo como cultura –que no asumió ese nombre en los escritos de Marx- en el sentido de los significados y formas simbólicas fueron en primer término remitidas a la *teoría de la ideología* y, particularmente, al análisis de la llamada *ideología dominante*. Así, el ámbito de lo que aquí designamos lo simbólico era pensado en clave de la imposición sobre los sectores subalternos de las ideas de las fracciones dominantes en una sociedad y un momento determinados. En *La Ideología alemana* (citado en Apple, 1994) Marx sostiene que "la clase dirigente dará a sus ideas la forma de universalidad y las representará como las únicas que tienen validez universal". En el desarrollo del capitalismo se habrían producido ciertas tendencias y relaciones constitutivas del poder que configuraban una producción "natural" (en el sentido de naturalizada) de principios, ideas y categorías que sustentaban las desiguales relaciones de clase. Esas ideas, no obstante, se hallaban constantemente amenazadas y requerían un control permanente, puesto que los conflictos de clase también se habían originado en -e intervenido sobre- los cambios en ese modo de producción y como tales configuraban la posibilidad del desarrollo de diferentes tendencias ideológicas que podían oponerse a las dominantes.

En la medida en que empeorasen las condiciones en el seno de las economías capitalistas, las clases trabajadoras "atravesarían" -en un proceso de toma de conocimiento "para sí" de las condiciones de producción de sus vidas y de la dinámica de la sociedad como un todo- las capas de encubrimiento de la ideología dominante, desarrollando una "auténtica comprensión" de las relaciones de explotación en las que se encontraban atrapadas, y transformándolas en el contexto de procesos revolucionarios. Este planteo asumirá diversas variantes, críticas y complejizaciones al interior del pensamiento marxista y del análisis social, sobre todo a partir del hecho que en los países más industrializados y con un desarrollo importante de los sectores obreros (tales como Inglaterra, Alemania, Italia) no tuvieron lugar procesos revolucionarios de cambio radical de la sociedad y -antes bien- hubo continuidad y progresivas re acomodaciones del capitalismo y de los sistemas

de ideas que lo legitimaban.

Una de las respuestas posibles a esta situación -que podemos incluir como antecedente y línea de argumentación progresiva hacia lo que aquí estamos entendiendo como concepción simbólico crítica de la cultura- es aquella que sostiene la necesidad de entender al capitalismo -además de en términos económicos- como un *sistema cultural* que atraviesa y constituye el sentido común de las personas, haciéndolas pensar y sentir que ese sistema -y sus definiciones de la realidad- es el único posible, producto de condiciones "naturales" y no coyunturales, situadas e históricas. Se entiende así que para comprender la persistencia del poder de esta particular organización del mundo, era necesario centrarse no sólo en la forma en que se producían las relaciones económicas; sino también en aquellas designadas como culturales, ideológicas y políticas; cuestión que ya Marx había señalado cuando enfatizaba la necesidad de profundizar el conocimiento sistemático de las instituciones vinculadas a la prensa, el estado, la familia, las diversas formas del arte y la literatura.

Este tipo de análisis fue básicamente remitido –como afirmáramos más arriba- a la construcción de una teoría de la ideología mediante la cual dar cuenta de las relaciones entre las prácticas y los símbolos. De manera sintética, podemos determinar al menos tres connotaciones de "ideología" en el pensamiento marxista clásico, entendiendo que –aún en sus diferencias- las mismas expresan conflictos de intereses entre sectores o luchas por el poder que se dan en el seno de las relaciones sociales:

a) Un sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular.
b) Un sistema de creencias ilusorias -ideas falsas o falsa conciencia-.
c) El proceso general de la producción de significados e ideas. Este es el sentido más paralelo al concepto de cultura.

En este contexto, presentaremos algunas ideas sobre la segunda variante (b). Básicamente esta concepción respondería a que los sujetos sociales, descentrados por la ideología (dominante en este caso), verían sus condiciones

“reales” de producción “material” de la vida de una manera opaca, falseada, “no real”, inversa a lo concreto de su existencia. Podemos también entender esto pensando que a través de una construcción ideológica se trata de naturalizar o transformar en eterna o inmodificable e incorporar con esa connotación al sentido común una condición histórica y contextualmente situada. Por ejemplo, si pensamos en las relaciones de género, asignar ciertos atributos a las mujeres o los hombres (“pasividad”, “emotividad” en el caso de las primeras, “agresividad”, “racionalidad” en el segundo) universalizándolos y encuadrándolos en una condición biológica y por lo tanto irreversible y utilizándolos para justificar la dominación masculina remitiéndola a la “naturaleza de las cosas”. O, en el caso de ciertas enfermedades de transmisión sexual, como el sida, interpretarlas como un castigo para la vida “pecaminosa” del hombre moderno, sobre todo en asociación con una condena a formas alternativas a la heteronormatividad sexual (ver para situar y ampliar bibliografía Unidad IV de la materia).

Hay enfoques de la ideología en donde se enfatiza su condición de falsedad (contrastado con el conocimiento “verdadero” o “científico”). De tal manera, la asignación del estatuto de verdad o falsedad remite a una idea de anterioridad de las condiciones de existencia respecto de los significados asignados a las mismas, “como si” las primeras tuvieran una condición *primaria,* más *real,* frente a los segundos, *derivados* de las mismas.

Se trata aquí del estatuto de los símbolos y significados -la cultura- que aparecen como “posteriores” a la acción humana y destinados a justificar las relaciones de dominación. Sin negar la centralidad del concepto de ideología para pensar la intervención de formas simbólicas en la producción/perpetuación de relaciones de poder (más abajo la retomaremos en el desarrollo del concepto de hegemonía) precisemos que, para la Antropología, en su análisis de la cultura como fenómeno, no hay una relación de ulterioridad de la producción de significados con respecto a otras prácticas, sino que toda práctica social lleva consigo un significado. Esto lo ilustra García Canclini (1995), retomando a Godelier (1978) en su afirmación de que cada vez que

actuamos nos representamos esa actuación atribuyéndole un significado, de modo que nuestra práctica es a la vez económica y simbólica, siendo por tanto el pensamiento no un “mero reflejo” de la actuación sobre el mundo sino, desde un principio y tal como lo demuestra la Antropología, una condición interna de su aparición:

> “Comprar un vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socio económicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte -aparte de su valor de uso: cubrirnos, trasladarnos- significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela y el diseño del vestido, si usamos un ómnibus o un auto, de qué marca, etc. Las características de la ropa o el auto comunican algo de nuestra inserción social o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros al usarlos”. (Canclini 1995: 20).

Por otra parte y acerca de la “verdad” o “falsedad” de los contenidos ideológicos, Sizek (2003) subraya que una ideología no es necesariamente “falsa”; en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta” o implicar referencias a una cuestión real y efectiva. Por ejemplo, una potencia puede esgrimir como justificativo a su intervención directa sobre un estado-nación extranjero que en el mismo se están cometiendo violaciones a los derechos humanos. La incidencia efectiva de ese fenómeno -los derechos pueden efectivamente no estar siendo respetados- puede, frente al discurso esgrimido, opacar otra razón no explicitada para la intervención, por ejemplo la existencia en el lugar intervenido de fuentes de energía indispensables como el petróleo o su carácter de ubicación estratégica en una zona en conflicto o disputa. Siguiendo a Zizek, estamos dentro del espacio ideológico cuando el contenido -verdadero” o “falso”- es funcional respecto de alguna relación de dominación social de un modo precisamente no transparente. La lógica misma de la relación de dominación (en el ejemplo la capacidad-potencialidad de la potencia dominante para erigirse en gendarme y/o invadir, dominar, controlar otros territorios y/o recursos naturales) debe permanecer oculta para ser efectiva.

Siendo las relaciones entre los conceptos de ideología y cultura, su equiparación o diferenciación, la delimitación posible de fenómenos o procesos sociales a los cuales uno u otro hagan referencia motivo de continuo debate por parte de las Ciencias Sociales, entendemos con Durham (1984) que el concepto de cultura -habiendo sido desarrollado para responder a la pregunta: por qué los seres humanos difieren en tiempo y lugar?- tiene una mayor amplitud y abarca otros fenómenos sociales, que incluyen arbitrariedades, complejidades “innecesarias”, improvisación, creatividad y transformación (Durham, 1984:145), que no necesariamente se asocian a la dominación o que la ponen en cuestión, frente a aquel de ideología, que responde más concretamente a la pregunta: por qué y cómo los símbolos y significados contribuyen a producir un orden social injusto o pueden servir para modificarlo?

Las connotaciones de ambos de todos modos se intersectan -recordemos que un concepto es una herramienta desarrollada para pensar la realidad, no la realidad misma, y en ese sentido debe ser formulado, usado y re formulado para dar cuenta de manera más rica y compleja de las realidades cambiantes-, cuando se trata de describir y comprender lo cultural no como una entidad discreta -“las culturas” de la variante descriptiva del concepto- sino como una dimensión del comportamiento social -los símbolos y significados- que es preciso situar contextual e históricamente.

En ese sentido han ido las “adjetivaciones” que nombráramos al principio de este parágrafo, de las cuales rescatamos otros dos conceptos que nos son útiles para ilustrar el desarrollo de una concepción simbólico crítica del concepto de cultura, aquellos de *hegemonía* y *cultura popular*, los cuales -en sus oposiciones y complementaciones-, contribuyen a pensar las sociedades actuales en términos de relaciones entre posiciones sociales, experiencia de vida, producción simbólica, poder y resistencia.

En su tratamiento de esos conceptos precisamente -aunque no tratándose de un análisis antropológico focalizado en aquel de “cultura”-, Antonio Gramsci, intentando caracterizar lo popular en un sentido que trascendiera la división humanista entre “lo culto” y lo “popular”, sostiene una visión precursora de que

lo popular no constituye un paquete cerrado de tradiciones y costumbres, entendiendo que se define -de distintas maneras- por la posición de grupos subalternos en contextos históricos diversos. De esta manera, combina el análisis de los símbolos y significados con aquel del poder, la dominación y la resistencia, desarrolla un enfoque relacional entre sectores sociales y contribuye a trascender la visión de culturas -y sociedades- como entidades estáticas y discretas -la “cultura tal” o “la sociedad tal” como un todo indiferenciado-.

Cultura, Hegemonía y Subalternidad

Gramsci, en su carácter de militante y líder político, preocupado por el problema del poder y la necesidad de trascender las situaciones de dominación y subordinación, en el contexto de la reflexión sobre la derrota del movimiento obrero y la victoria del fascismo en la Italia de los años ’20 y ’30, entendiendo y postulando la importancia de las ideas para la construcción de normas de acción en las sociedades de clases, buscará relacionar los modos de pensamiento con las conductas y los sujetos con las estructuras, a través de conceptos mediadores. Para ello trabajará en primer lugar sobre el concepto de ideología, que retoma de la tradición de pensamiento marxista, intentando romper con ciertas concepciones limitadas o reduccionistas. En sus términos, una ideología en sentido amplio significa "una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las actividades de vida individuales y colectivas" (Gramsci, 1974:10-11). Es en este sentido que la concepción gramsciana de ideología se asocia a aquella antropológica de cultura, en la medida en que reconoce la importancia de los símbolos y significados para lo humano vivido. En una sociedad determinada, en un momento determinado de la historia, coexisten en la misma una serie de ideologías- llamadas también por el autor *visiones de mundo*- que no son equivalentes, sino que están bajo la dominancia de una y se manifiestan por distintos grados de articulación y elaboración, pudiendo aparecer bajo la forma de *filosofía* -una visión coherente y formal-; como *sentido común* (en

tanto concepción establecida de lo “correcto” o “normal”), o como *folklore* o *religión*. Las ideologías no son puramente “superestructurales”, ya que no concibe acción sin representación, sino que poseen existencia material en las instituciones (educativas, políticas, religiosas, etc) y en todo aquello que pueda influir sobre la opinión pública, como medios de comunicación, bibliotecas, escuelas, clubes, asociaciones, la arquitectura, la disposición de las calles y hasta sus nombres (pensemos por ejemplo en los nombres de las calles de la ciudad en que vivimos o la ciudad capital y los planteos críticos actuales sobre ciertos nombres o la necesidad de cambiarlos por otros). Esta concepción de la ideología trasciende ciertas trabas de las variantes que analizáramos más arriba al reconocer la coexistencia de diversas concepciones de mundo, aunque estratificadas y con grados diversos de complejidad y coherencia. Dicha coexistencia, lejos de ser armónica, se caracteriza por la dominación política y la dirección cultural de un bloque de clases que ha logrado históricamente el consenso (activo o pasivo) de las clases subordinadas, al convertir su ideología en un punto de referencia común de los demás grupos sociales. El aspecto de *dirección cultural* asignado por Gramsci es lo que interesa resaltar aquí como contribución a nuestra reflexión sobre el lugar de lo simbólico en la producción, reproducción y cambio social. Aparece así una interpretación del concepto de *hegemonía* como diferente del de dominación y próximo a aquel de cultura, en el sentido de un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales (Giménez, 1981). Una clase hegemónica será aquella capaz de organizar la sociedad de acuerdo con sus propios intereses y visiones, generando consenso al nivel de las prácticas y visiones de mundo cotidianas. En términos de Williams (1980:129), el concepto de hegemonía presentado por Gramsci amplía aquel de cultura al poner en relación el proceso social total de vida -que la concepción antropológica de la misma expresa-, con las distribuciones específicas del poder. Y en este reconocimiento de la totalidad del proceso va también más allá del de ideología:

> “…hegemonía” es un concepto que, a la vez, incluye -y va más allá de- los dos poderosos conceptos anteriores: el de “cultura” como “proceso social total” en que

> los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase.” (Williams 1980:129).

Más que la imposición a nivel consciente de una serie de ideas o creencias sobre la legitimidad o el derecho de unos a hacer prevalecer sus modos de pensamiento y sus acciones o, en paralelo, la convicción sobre la posición subordinada de otros modos posibles de pensar y actuar, lo que importa aquí es cómo la organización cotidiana de la existencia, lo efectivamente vivido, es: “organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes” (Williams 1980:130). Así, por ejemplo, concepciones como las del tiempo –un tiempo medido, un tiempo “sin tiempo”, un tiempo determinado para el trabajo, un tiempo para la familia, un tiempo para el ocio, etc-, el espacio –un espacio público, un espacio privado, un espacio común, un espacio apropiado, con ciertas connotaciones, en los que se pueden o no hacer determinadas cosas, “llenos” o “vacíos” según ciertas pautas, etc-, la definición de persona –individual, colectiva-, de causalidad –sobrenatural, religiosa, azarosa, científica, determinada, indeterminada- estarían incorporadas al sentido común como atemporales y universales a pesar de haber sido gestadas en contextos determinados, rastreables históricamente. En ese sentido de posibilidad de ubicación histórica del desarrollo de un sistema de ideas que se convierten en la versión legítima de algo, subalternizando otras, otro ejemplo -que podemos relacionar con el concepto de Modelo Médico Hegemónico presentado en el capítulo 7, nos llevaría a rastrear y reflexionar sobre cómo se trascendió de un modelo de curación en el que la posesión de saberes medicinales populares otorgaba prestigio a *curadoras,* a la identificación de las mismas en un sentido negativo como *curanderas*, mientras aumentaba y se imponía el prestigio de la medicina científica.

Este último ejemplo nos sirve para incorporar la cuestión de la lucha por la asignación/imposición de significados, ya que, si la hegemonía supone la articulación del consenso, esta no implica que no existan otras posibilidades de visión del mundo y de la vida que no sean las hegemónicas. En este sentido las mismas pueden coexistir -y coexisten en la práctica- con visiones diferentes y

con oposiciones existentes en la sociedad, que pueden organizarse potencialmente en forma de *contra hegemonía o hegemonía alternativa*. Pensada en términos de un proceso activo y no de una forma esencial o cristalizada de cultura -ver al principio del capítulo la reflexión sobre este tipo de concepciones- que abarca experiencias, relaciones y actividades, a la vez que busca limitar y encuadrar es sometida a presiones y límites y, para persistir, debe ser continuamente renovada, recreada y defendida, toda vez que es desafiada, alterada y resistida.

Al respecto de las formas en que los sectores subalternos recepcionan y procesan en la práctica las situaciones de hegemonía, desde condiciones sociales y tradiciones culturales particulares, asociadas a sus experiencias de vida, Gramsci -entre otros autores- nos es útil para pensar a estos sectores y sus producciones simbólicas trascendiendo la oposición culto-no culto que desarrolláramos en el primer parágrafo a propósito de la variante humanista del concepto o profundizando la reflexión acerca del porqué de la existencia de estas oposiciones. Esto se inscribe en una línea de debates y estudios -que, como con respecto a otros conceptos tratados aquí, admite múltiples variantes a su interior- que podemos encuadrar en el concepto de *cultura popular.*

Cultura Popular: un concepto polisémico

Desde diversas posiciones, tanto el concepto de cultura popular como su amplio y difícil de determinar referente pueblo, así como las relaciones planteadas en términos de oposición entre cultura popular y cultura hegemónica han sido criticados en los últimos tiempos, aduciendo, entre otras cuestiones, la homogeneización de procesos y productos culturales en el contexto de la globalización; habiéndose en cambio desarrollado con fuerza en el contexto latinoamericano en los años 60-80. Esto, más que a una cuestión de debate intelectual, está asociado a que los citados son conceptos que trascienden el campo académico y se incorporan al proceso mismo en el que hemos venido intentando encuadrar el desarrollo del concepto de cultura

cuando lo utilizamos para analizar las relaciones de desigualdad: las luchas por la imposición de los significados legítimos.

La historia de la “asignación” o “reconocimiento” de una o unas “cultura/s” a los sectores populares (subalternos, de origen y tradición campesinos, no “ilustrados”), se asocia a la apertura de ciertos límites impuestos por la variante humanista del concepto (traducida en la oposición “culto”/”inculto”), que acompañó el interés creciente de “anticuarios” y “románticos” (González Sánchez, 1994) de los siglos XVII y XVIII por manifestaciones de la antigua tradición campesina que hasta ese momento habían sido condenadas como paganas, bárbaras o inaceptables. Es así que símbolos y significados, presentes en costumbres, modos de vida, formas artísticas, danzas, canciones, leyendas, etc, los cuales no solo tenían una profundidad histórica sino que formaban la base del comportamiento de los pueblos de la época, se convirtieron en objeto de estudio, dando origen al folklore como disciplina.

Posteriormente, el movimiento romántico, durante parte del siglo XVIII y el XIX, en la búsqueda de lo “autentico”, lo “original”, lo “espontáneo” (todas expresiones que resultaban centrales a esta tradición de pensamiento) que representasen el “alma de un pueblo”, continuará el estudio de estos productos, pero agregándole una carga de valor positiva, lo cual también entrará a formar parte de búsquedas de caracterización de lo “nacional” (González Sánchez, 1994:2-3).

A partir de las referencias a lo popular en Gramsci como “concepciones del mundo y de la vida” implícitas en ciertos estratos de la sociedad que aparecerían como contrapuestas a las concepciones “oficiales”, hegemónicas, el concepto cultura popular será retomado en un sentido diferente a los anteriores para pensar las relaciones de poder y las luchas simbólicas en las sociedades de clases.

Así ejemplifica Gramsci su posición, que asocia las producciones culturales a las experiencias de vida contextualizadas en pertenencias de clase social: “Lo que distingue al canto popular en el cuadro de una nación y su cultura no es el

hecho artístico ni el origen histórico sino su modo de concebir el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial" (Gramsci, 1974: 10-11)

Esta relación de contraste no implica en modo alguno aislamiento mutuo, ya que para el autor las concepciones oficiales y subalternas "toman" continuamente motivos unas de otras, constituyendo uno de los ejes de la mirada gramsciana sobre la cultura. Como afirmáramos más arriba, en el capítulo 7 se ilustrará a este respecto y a propósito de la categoría de Modelo Médico Hegemónico, sus complejas relaciones y transacciones con los modelos subordinados y/ o alternativos de concepción de la salud y tratamiento de la enfermedad.

El otro eje estaría constituido por la situación de desventaja configurada por la asimetría en el carácter oficial, el reconocimiento y la legitimación de unas y otras. A las posibilidades de acceso diferente de los sectores subalternos a los bienes económicos y al poder político, se le agregaría una desigual participación en la producción y el goce de los bienes simbólicos. Esta no es una situación dada "naturalmente", aunque la naturalización de las desigualdades es uno de los más poderosos mecanismos de su perpetuación. Ante un contexto de hegemonía/subordinación, lo que debemos preguntarnos e indagar son los procesos y las luchas históricas concretas por los cuales ciertos sectores y sus definiciones sobre la realidad se van tornando hegemónicos a la vez que otros se conforman como subalternos, siendo unos y otros parte de una misma realidad contextual, procesual y dinámica. Lo que ha de desentrañarse es cómo y por qué ha llegado a convertirse en "natural" y "legítima" cierta manera de concebir el mundo y cómo se relaciona esto con las diferencias y desigualdades al interior de una sociedad.

Si aplicamos este razonamiento al desarrollo histórico del sistema capitalista, vemos que para sustentar ese nuevo orden económico, tan distinto de la economía agraria y artesanal precedente, fue necesario también sustentar un nuevo orden social y simbólico, nuevas maneras de organizar la sociedad y nuevos significados para las nuevas relaciones entre los seres humanos. Estos nuevos ordenes tuvieron que enfrentarse con los anteriores modos de vida y

significaciones, proceso que en modo alguno fue pacífico sino que implicó lucha social y también lucha simbólica entre los anteriores y los nuevos sentidos del mundo -y sobre todo del trabajo- impuestos por las nuevas necesidades y lógicas económicas. La cultura, entonces, apareció como uno de los mayores focos de conflicto y resistencia ante la transición del mundo feudal al mundo capitalista (Archenti, 2002). Es precisamente en ese contexto de transición donde la cultura popular comienza a ser objeto de reflexión.

Resumiendo lo que venimos tratando, encontramos diversas formas de caracterizar aquello que ha dado en llamarse cultura popular, que adquieren distintas connotaciones asociadas a concepciones más amplias acerca de la sociedad, la cultura y sus relaciones recíprocas, así como deben contextualizarse en distintos lugares, coyunturas y momentos históricos.

Es así que el concepto, presente por una parte en el folklore y asociado con los "anticuarios" y "románticos", remite a un sentido de tradición, aquel reservorio de costumbres y modos de vida considerados "originales" de un pueblo, que no se modificarían con el paso del tiempo y que pueden aparecer referidos como un núcleo de identificación nacional (Ratier, 1988; García Canclini, 1997). Esto está en coherencia con una concepción cristalizada y esencialista de cultura y podemos ejemplificarlo en nuestro país a través de las maneras en que la cultura "oficial" ha instrumentado versiones de las sociedades y culturas indígenas y criollas, sucesivamente descalificándolas como bárbaras y señalándolas como calderos de gestación de cierta "identidad nacional", en operaciones que transforman el *patrimonio vivo* de indígenas y criollos en *patrimonio muerto* de exposición museográfica e histórica, despojando a estos sectores de su experiencia de participación real en los procesos de formación de la nación (Ratier, 1988).

Por otra parte y en la tradición gramsciana el concepto remite al menos a dos vertientes:

-La cultura popular como lugar de creación, interpretación y reinterpretación colectiva de los sectores subalternos y, con un sentido más marcadamente político.

-La cultura popular como par opuesto de la hegemónica, núcleo de resistencia simbólica ante su imposición, un lugar de disputa que continúa, a nivel de las ideas y los significados, las luchas económicas y políticas de los sectores subalternos.

Además, con el desarrollo de la reproducción técnica y el uso progresivo y generalizado de los medios de comunicación de masas, lo popular fue intersectado e identificado con lo masivo, aquello que es compartido por amplias capas de la sociedad, relacionado con la generalización de la cultura moderna de raíz urbana y, criticado como producto de baja calidad, opuesto a la cultura "culta" en un sentido diverso del apuntado en las interpretaciones de resistencia simbólica. Su resultado sería el adormecimiento o la anulación de las capacidades críticas y contestatarias. Aquí lo que se prioriza es el rol difusor de los medios, la centralidad de las llamadas industrias culturales, entendidas como "fábricas" en serie de símbolos y significados llevados a cabo por agentes productores considerados extraños al campo popular o que, al masificar productos que pueden haber sido originados en esos sectores, ven cambiados sus significados y sentidos en alguna de las etapas de producción, circulación y recepción. Así, sometido a una lógica mercantil, lo popular es vaciado de contenido y subsumido en lo masivo. A su vez, visto lo masivo como fundamentalmente negativo, narcotizante y homogeneizador, se le opone una interpretación de los productos de la cultura popular como intrínsecamente opuestos, democráticos, contestatarios, liberadores.

Ante estas variantes interpretativas, podemos afirmar que los diversos sentidos dados a lo popular conforman posiciones fuertemente valorativas, tanto en las vertientes que le asignan connotaciones negativas como en aquellas que se afirman sobre lo positivo. Decir que los sectores populares y sus producciones simbólicas son "incultos" o "bárbaros", o que forman la esencia de la nacionalidad o que son intrínsecamente contestatarios equivale a establecer

distintos “deber ser” para estos sectores, que sustancializan y congelan sus prácticas y concepciones y escamotean las relaciones de poder cultural que los sectores hegemónicos ponen en acto en su relación con los mismos, estableciendo la arena donde gran parte de estas prácticas y concepciones se desarrollan -aún en toda su potencialidad contestataria- ya que en su aspecto práctico y por haber determinado las definiciones consideradas legítimas, la acción hegemónica tiene el poder de establecer las reglas que estructuran las formas en que han de llevarse a cabo las luchas.

El escenario actual complejiza aún más la pretensión o posibilidad de establecer fronteras claras entre formas culturales homogéneas determinando de antemano aquello que constituiría la “cultura de los sectores populares” o de cualquier sector, y vuelve a señalar la necesidad de análisis relacionales y situacionales (Miguez y Semán, 2008).

Esto además porque las tecnologías de la información y la comunicación, la industria cultural, las compañías multinacionales de producción de noticias y entretenimiento, han contribuido a alterar las nociones de tiempo y espacio, comprimiendo ambos parámetros en la simultaneidad y pugnan por internacionalizar valores simbólicos, formas de pensar, sentir y actuar. En ese sentido y como afirmáramos más arriba, los medios de comunicación operan como ámbitos de despliegue de estrategias de poder y reproducción hegemónica. Sin embargo, en la actualidad, la comunicación de masas trasciende los medios tradicionales, en parte porque -por ejemplo en el caso de Argentina y otros países de América Latina- se producen procesos de concientización y oposición a los medios concentrados y se generan propuestas, canales y formas alternativas de comunicación, en parte -y asociado con la alternatividad- porque en el contexto tecnológico actual, Internet y los dispositivos móviles configuran nuevos entornos de comunicación que, según algunos autores, contribuyen a los procesos de autocomunicación de masas y -potencialmente en ese sentido- a la modificación de relaciones de poder (Castells, 2012). Esto se puede ejemplificar con el lugar asumido por las redes sociales en procesos como los de la reciente crisis socio económica en

Europa o aquella política en Turquía, pero su posibilidad ya había sido advertida tempranamente por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1983), cuando al hablar de las relaciones de poder, resistencia e impugnación en el ámbito de la cultura, postula la necesidad-posibilidad de ejercer -por parte de sectores subordinados- formas de *control cultural* sobre los elementos puestos en juego para llevar adelante cualquier proyecto social, estableciendo -en el sentido de modelo al cual aspirar a través de procesos de lucha- categorías como la de *cultura apropiada*, en términos de la cual, aunque los elementos culturales sean ajenos, en cuanto a que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, este los usa y decide sobre ellos. El autor ejemplifica con situaciones de apropiación de las grabadoras portátiles de cassettes (está escribiendo en 1983) por parte de aborígenes mexicanos -como los seris- para difundir música propia u otros grupos para hacerlo con consignas políticas. Más acá en el tiempo, esto está ilustrado por el uso de las redes virtuales para hacer conocer su lucha por parte de los mayas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, también en México. La misma idea se puede aplicar -en nuestro propio país- a fenómenos como el rock, el cual, no siendo un producto local en su origen, fue -y sigue siendo- apropiado por distintas corrientes y grupos musicales, tanto como seguidores, que le asignan una diversidad de sentidos locales y lo convierten, en casos, en soporte y fuerza motora de diversas luchas y reivindicaciones.

Hoy como ayer, los medios masivos intervienen tanto como mediadores de símbolos y significados como en carácter de productores de los mismos. Hoy como ayer, la relación de los sectores subalternos con estos medios no es pasiva ni acrítica. Más allá de lo que “los medios hacen con –lo que le hacen a- la gente” lo que interesa pensar en términos de apropiación y producción cultural es aquello que “la gente hace con lo que los medios hacen de ella”, y esto se aplica también a las presiones y límites impuestos por todos los canales de expresión de hegemonía. La lectura de los mensajes mediáticos, así como la vivencia cotidiana de múltiples situaciones de imposición de símbolos y significados dominantes y naturalizados, se inscriben dentro de la experiencia de vida concreta, histórica y actual de los sujetos sociales, que, en

contextos de desigualdad, reproducen símbolos y significados hegemónicos pero también -a través de esas prácticas concretas- los ponen en cuestión, imaginan nuevos sentidos de la vida y el mundo y -como afirmáramos arriba- producen y multiplican esos sentidos diversos en la cotidianeidad, en acontecimientos y formas de lucha tal como los nuevos movimientos sociales y también a través de nuevos canales, soportes y estrategias de producción y circulación cultural.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Apple, Michael W. (1994) “Educación, cultura y poder de clase: Basil Bernstein y la sociología neomarxista de la educación”. En: *Revista de Educación.* No. 305, Bogotá, p 1.

Archenti, Adriana (2002) “Elementos para conceptualizar la(s) cultura(s) popular(es)”. Editorial Centro de Estudiantes Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP. Ficha de Cátedra.

Benedict, Ruth. (1944) [1934]. *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea.* Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Castells, Manuel (2012) *Comunicación y Poder.* Siglo XXI, Buenos Aires.

Durham, Eunice (1984) “Cultura e ideología”. En: Dados, Revista de Ciencias Sociales 27 (1), Río de Janeiro.

Freire, Paulo (1997b) *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona.

García Canclini, Néstor (1995) Ideología, Cultura y Poder. Cursos y Conferencias. Facultad de Filosofía y letras. UBA.

Geertz, Clifford (1992) *Descripción Densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura.* Gedisa, Barcelona.

Bonfil Batalla, Guillermo (1983) “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”. En: *La cultura popular*, Premia Editores, México.

Gramsci, Antonio (1974) Arte e Folklore. Newton Compton Editor, Roma.

Lévi-Strauss, Claude (1968) *Antropología Estructural.* EUDEBA, Buenos Aires.

Miguez, Daniel y Semán, Pablo (2006) “Introducción: Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”. En: Miguez y Semán eds: *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente.* Editorial

Biblos Sociedad, Buenos Aires.

Pasquinelli, Carla (1993) “Il concetto di cultura tra moderno e posmoderno”. En: *Etnoantropología.* Anno I, I, pp 34-75.

Ratier, Hugo (1988) “Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural”. En: *Índice*. Ed. Daia.

Rossi, Pietro (1970) *Il concetto di cultura*. Gulio Einaudi Editore, Turín.

Sizek, Slavoj (2003) *Ideología: un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Stocking,George (1968) “Matthew Arnold, E. B. Tylor and the uses of invention". En: *Race, culture and evolution*. The Free Press, New York.

Thompson, John B. (1998) *Ideología y Cultura Moderna. Teoría social crítica en la era de la comunicación de masas.* UAM Xochimilco. División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Tylor, E. B. (1977) [1871] *Cultura Primitiva. Los orígenes de la Cultura.* Editorial Ayuso, Madrid.

Williams, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Título original: Marxism and Literature, por Oxford University Press, Oxford, 1977. Ediciones Península, Barcelona.

CAPÍTULO 4

LAS DIMENSIONES DEL PREJUICIO

Roberto Ringuelet

Planteo inicial

El tema del prejuicio constituye un aspecto central de dos formas de estructuración básicas de nuestra sociedad, cual son la *interculturalidad* y la *desigualdad* y las formas de agencia de los actores sociales en estos procesos (1). A su vez, esta problemática nos actualiza la conciencia de que la acción profesional de conocimiento / intervención en nuestros diversos campos profesionales (psicológico, antropológico, médico, etc.) es, en última instancia, una experiencia social total en la que, si bien podemos deslindar el ejercicio profesional en sentido estricto, no es posible un aislamiento metodológico absoluto (a esto alude la idea de *extrañamiento* desarrollada en el capítulo 1). Más allá del control técnico que el psicólogo pueda ejercer sobre su tarea y que forma parte del encuadre profesional, éste forma parte de una situación social que lo trasciende, en un mundo moderno en el que las lógicas de la acción social (simbólicas y fácticas) se presentan de manera opaca y ambigua.

Los prejuicios (o su correlato práctico de discriminación) forman parte de fenómenos muy comunes en nuestra sociedad, constituyendo una ampliación o énfasis de la transgresión a normas establecidas y pueden tener (identificados o no como tales) una activa presencia en la vida institucional. Algunos países, como el nuestro desde el gobierno de Alfonsín, han dado al prejuicio una realidad institucional efectiva al crearse la “ley antidiscriminatoria” y más adelante, en 1995 con la creación del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (2).

Se entiende que, mas allá de qué tipo de sociedad se trate, un contexto global de tipo democrático es un marco necesario a la agencia contra el prejuicio; dado que el prejuicio-discriminación actúa delimitando o reforzando esferas de

exclusión social. No es casualidad que aquella ley aparezca bajo un gobierno democrático, luego del Proceso Militar.

Vamos a partir de un libro seminal en el entendimiento del prejuicio, "El próximo y el extraño" del investigador francés Roger Bastide (Bastide 1970) quien definió el prejuicio en general de la siguiente manera: "es un conjunto de sentimientos, de juicios…que provocan – o al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican – medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado a la discriminación…se trata siempre de actitudes, sentimientos y juicios que justifican o provocan fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo sobre otro" (Bastide 1970, p. 16).

O sea que, más allá de poder aislar metodológicamente una comprensión simbólica del fenómeno que llamamos prejuicio, este forma parte de la problemática del poder y cobra sentido y se desarrolla como forma de violencia efectiva (simbólica/ fáctica) condicionando la conducta de un grupo sobre otro.

Entonces, ¿toda forma de violencia es prejuicio?, ¿reconocemos en nuestra sociedad, bajo el rótulo de prejuicio, todo ejercicio de violencia?. Evidentemente no, si bien todo prejuicio-discriminación es una forma de violencia, no toda forma de violencia la podríamos llamar discriminación o, en todo caso, puede no constituirse institucionalmente como tal. El prejuicio es un *fenómeno situado* en un marco de normas sociales determinadas socialmente, en un tiempo y lugar específicos; se enmarca en los límites normativo-jurídicos de una sociedad en un momento de su historia. Esto hace que, en toda sociedad, haya tipos de violencia normativa y tipos de violencia fuera de las normas en donde entraría la idea de prejuicio. En cada caso, hay que tener en cuenta de qué marco normativo se parte.

En el mundo actual, tan interrelacionado y unificado por una parte, sin embargo tan diverso, contradictorio y conflictivo, caben algunas aclaraciones para referenciar el fenómeno estudiado. Esto lo vamos a ejemplificar con un caso bien conocido que es la historia de la segregación negra en la historia de los EE.UU. A fines del siglo XVIII, Norteamérica inicia su independencia con una orientación de valores republicanos democráticos, cuyas normas se basaban en los derechos ciudadanos de igualdad. Sin embargo, esto excluía a los negros esclavos, sobre todo del mundo de las plantaciones de los Estados del

Sur. Luego de la guerra civil de mediados del siglo XIX, ganada por los Estados industriales del Norte, se abolió la esclavitud, aunque en aquellos Estados del Sur se fueron sancionando normas de *segregación* para la población negra bajo el amparo del federalismo que duraron variablemente hasta los años 70 del siglo XX. La justificación jurídica se regía por el lema "iguales pero separados". El fin de la segregación llegó mediante una larga lucha por parte de militantes de derechos civiles. Uno de los casos más sonados fue la muerte de tres activistas de los derechos civiles en 1964 (que luego fue tema de la película premiada "Mississippi arde") y fue el detonante para la sanción de la Ley de Derechos Civiles. De acuerdo a la misma, se prohibiría la aplicación desigual de los requisitos de registro de votantes y la segregación racial en las escuelas, en el lugar de trabajo e instalaciones que sirvan al público en general. Otro caso impactante fue el asesinato del activista de derechos civiles Martín Luther King en 1968.

Ahora bien, podemos adoptar distintas visiones según el punto de partida. Uno de ellos es considerar la cuestión desde el marco jurídico más inmediato de las leyes de segregación circunscriptas por aquellos Estados del Sur. En base a estas, la segregación no es discriminación, aunque es verdad que cualquier ataque a los negros no contemplado por aquellas normas segregacionistas (notablemente, llegar al linchamiento, comunes en la primera mitad del siglo XX) podría ser penado por exagerar o exceder las normas segregacionistas. Si, cuando existían aquellas normas adoptáramos el punto de vista de otros Estados del Norte o la consideración a ultranza de las leyes federales igualitarias o tuviéramos en cuenta la voz de la población negra, deberíamos admitir que había discriminación. Lo mismo si observáramos la cuestión en base a otras normativas más amplias, como las de nuestro país o desde los principios de la mayoría de las instituciones internacionales. Esto transformó a la sociedad norteamericana ya desde los inicios de la independencia, con la persistencia del esclavismo y luego de la abolición con las políticas segregacionistas, en un Estado jurídicamente contradictorio. En 1944, el sociólogo sueco Gunnar Myrdal llamó a esta situación el *dilema americano*, titulo de su estudio sobre la población negra de los EE.UU. Este es un ejemplo entre muchos de las contradicciones morales por la que transitó la Modernidad Podemos agregar como otro ejemplo flagrante, que aquellos

mismos derechos universales amplios de ciudadanía que propagandearon las modernas naciones desde el siglo XIX en América y Europa, limitaron derechos ciudadanos básicos de las mujeres.
La realidad es que, en el transcurso del siglo XX y hasta la actualidad del siglo XXI, entre diferentes naciones y regiones del mundo es factible encontrar muchos principios contradictorios cuya referencia es la raza, la interculturalidad, los contrastes religiosos, disputas de género u otras posibles.
Y, asimismo, la evolución de estas desigualdades sancionadas legalmente o no, tienen un transcurso histórico, cambian variablemente por luchas internas a los países y por presiones externas. De ahí que el prejuicio es un fenómeno muy dinámico, que es factible observar desde distintos puntos de vista y sus condicionamientos van variando en el tiempo, cambiando según la evolución de las luchas sociales. En la historia de los EE.UU, aquella política segregacionista expresó la retomada de poder del sector blanco tradicional en el Sur de los EE.UU. y la caída de tales políticas derivaron de la larga lucha de los militantes por los derechos civiles.

Las bases sociales y culturales del prejuicio

El prejuicio, sea pensado tanto desde la formación de las ideas cuanto desde la formación de los grupos es, como todo comportamiento humano, aprendido. El comportamiento prejuicioso adquiere poder cuando crece mediante formas de discriminación activas, implica manifestaciones marcadas y extremas de modos cotidianos de pensar y agruparse. Para su estudio y prevención debemos tener en cuenta el fondo social "normal" del cual parten y la historia de su elaboración.
El prejuicio, no constituye, entonces, una entidad diferente a la de otros fenómenos sociales. Se basa en aspectos básicos de nuestra sociedad, aparece como énfasis en ciertos sentidos negativos que se activan en contextos adecuados.
En la formación de las ideas en general, es común la ubicación aproximada de hechos y personas en base a generalizaciones o *estereotipos*, las que van creando en la mente *pre – juicios*, juicios anticipados, en la medida en que son esquemas aprendidos fijos a los que debe adaptarse siempre cualquier nueva

realidad. Se contrapone, en sentido estricto, a la reflexión. Permiten identificar con menor esfuerzo los objetos por sus rasgos comunes. Desde ya este mecanismo no se manifiesta habitualmente en nuestras sociedades actuales de manera absolutamente rígida, sino que puede ser flexible y depende del conjunto de formas de pensamiento, de los contextos sociales y del marco cultural general. El mecanismo del estereotipo como prejuicio, consiste en su poca flexibilidad ante conocimientos nuevos, ante los cuales se r*eclausuran* o reafirman los límites clasificatorios previamente incorporados.

Pero los estereotipos fijos no son invención individual, sino que son expresión de personas miembros de grupos que, circunstancialmente, pueden ser apoyados por sectores más amplios de opinión o frecuentemente tolerados.

Las actitudes prejuiciosas, entonces, no son hechos individuales, aunque su manifestación así pueda serlo.

La formación misma de los grupos sociales se conforma por contraste construyendo límites de dos sentidos: Hacia el endogrupo y hacia el exogrupo; está ligada a procesos por el que se llega a ser miembro de un grupo. Los juicio anticipados, esa manera de inteligir y sentir el mundo, forma parte de la aprehensión "natural" de ideas en las diferentes etapas de la socialización y se construye a partir de la impronta de un único mundo entre otros posibles. (Berger y Luckmann 1994). En un marco general de la formación de las ideas, el *efecto ideológico*, como visión global del mundo de un sector social determinado, comporta un sesgo interpretativo (que filtra aquella visión según valores del grupo socializador) y legitimador (el sentido de poder que justifica el pensamiento y la acción de aquél grupo en el mundo).

A partir de una conceptualización culturalista amplia, recordemos la frase de Herskovits (Herskovits 1952) que "los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endoculturación" (Herskovits 1952, p. 77), lo que el autor toma como el principio del *relativismo cultural*. De esto deriva un mecanismo básico en la valoración cultural que es el *etnocentrismo*, punto de vista según el cual el propio modo de vida es preferido a todos los demás. Estas observaciones de los antropólogos culturalistas constituían más allá de un hecho científico, habitualmente una actitud política humanista que, al defender el relativismo

como doctrina, apoyaban los valores de las poblaciones aborígenes y su derecho a perpetuarse.
Los enormes cambios del mundo desde los años 50, con las transformaciones de la posguerra y la descolonización, llevaron a replantear aquella visión culturalista simple profundizando la idea de desigualdad, dado que los contrastes culturales entre pueblos tienen tras de sí las desigualdades del mundo colonial y una historia de luchas sociales. Entonces, el etnocentrismo, en tanto plano cultural, da cuenta de un aspecto de la realidad y, en sí, no tiene significación política, pues sus sentidos dependen del tipo de relaciones sociales involucradas y de los puntos de vista e intereses: Puede constituir una imposición, un acto de afirmación identitaria, etc. El foco de la cuestión en la dinámica del prejuicio-discriminación pasa entonces no por el contraste cultural, sino por las relaciones de poder entre los grupos sociales.
El mundo moderno es una historia de intercambios internacionales, de olas migratorias, de integraciones sociales de diversa índole; donde han ido creciendo procesos de ampliación de la ciudadanía, de sanción de principios universales de igualdad. Pero, asimismo, es evidente que se trata de un proceso de reproducción de antiguas y nuevas formas de desigualdad social/cultural formalizadas en diferencias internacionales e intranacionales.

Las teorías sobre los prejuicios

¿Cuáles son las explicaciones, las causas generales de todo prejuicio, más allá de su gran diversidad? Partimos para esto de Bastide, que se refiere a las “teorías de los prejuicios” y nos ofrece un buen punto de partida (Bastide 1970). Una idea básica del citado autor es la de multicausalidad, aunque concluye que la “competencia económica” y lo que llama la “teoria de la frustración-agresión” (que podemos ubicar en el plano del poder) serían las más importantes. Coincido con esta jerarquización de causas, con la aclaración que suscribiría el autor citado, de que la causalidad del prejuicio (en rigor de los hechos sociales en general) es difícilmente circunscripta en torno a una causa puntual, más allá de que podamos considerar en su incidencia la importancia

relativa de determinadas instituciones. La investigación social avanza habitualmente a partir de una serie de correlaciones fenoménicas, hipótesis probabilísticas. En conclusión, las observaciones causales son habitualmente complejas, *interpretando* una vinculación de hechos generalmente múltiple en diversas proporciones y procesos.

Los contrastes culturales

Consideramos aquí la mención de Bastide a la *ignorancia* y al *horror a las diferencias* como factores básicos. El primer concepto referido al plano intelectual y el segundo al plano de los sentimientos. Pero, se trata de dos planos de un mismo fenómeno que también se plantea como problemática moral. Podemos desconocer y rechazar, por ejemplo, determinados alimentos que se comen en otras culturas diferentes a la nuestra y esto implica además el plano moral de lo que se debe o no se debe comer y las formas y circunstancias adecuadas para alimentarse.

Otra referencia especial que hace Bastide como causal de prejuicio (que podríamos incluir en términos de los contrastes culturales) ancla en creencias que puedan presentar características muy restringidas o exigentes en la admisión de las personas. Bastide da el ejemplo religioso del puritanismo protestante en los EE.UU. y en Africa del Sur y su influencia en la discriminación negra.

El plano de los contrates culturales, tan estudiado por los culturalistas a través del concepto de relativismo cultural (Herkovits 1952), es lo más evidente, y el punto constituye un buen comienzo de acciones contra el prejuicio: Talleres, eventos y otros medios para conocer y experimentar las costumbres de grupos diferentes.

El plano del poder y la Economía

La esfera social que circunscribimos aquí en los fenómenos políticos, Bastide la considera de dos maneras. Por un lado, menciona a la *personalidad autoritaria* como una causa posible del prejuicio. Yo hablaría, preferentemente, de sociedades en las cuales el poder se configura con una alta cuota de *autoritarismo*. El estudio de las personalidades es interesante en tanto nos permite visualizar un comportamiento consolidado en las personas pero, más que una causa en sí misma, la personalidad autoritaria, como cualquier tipo de personalidad, *es consecuencia*, pues depende de la conformación política de la sociedad de que se trate. Se trata de ver en qué grado y tipo se expresan o se restringen las libertades de los diversos sectores sociales. Se trata de ver porqué y cómo en una sociedad las reglas permiten comportamientos agresivos en perjuicio de determinados sectores sociales vulnerables.

Otro concepto causal mencionado por Bastide, que se podría ubicar en el ámbito de lo político, él lo circunscribe al plano psicológico como *"teoría de la frustración – agresión".* Aquí considero un tema equivalente aunque desarrollado en el plano socioantropológico y se relaciona con los cambios sociales. Cuando se dan situaciones de cambios en los equilibrios de poder, pueden haber sectores sociales que quieran asegurar viejos privilegios que pierden o temen perder. O se presentan en algún grado situaciones anómicas que derivan en experiencias de inseguridad (real o "imaginaria").

Estos cambios políticos se articulan entonces íntimamente con lo económico, dado que éste se vincula íntimamente con el poder: por regla, la cuota de poder de un grupo deriva de su base de poder, y esta se resume en el control que el grupo tenga sobre determinado tipo de bienes. Bastide delimita un factor causal en las luchas de poder económico al analizar las fluctuaciones históricas del prejuicio racial. Observa que, luego de la guerra civil norteamericana, al recibir los Estados del Norte una gran migración de ex negros esclavos del Sur, aparece o recrudece el prejuicio ahí en donde antes era reducido. El autor interpreta esto como un ingreso de nuevos competidores (negros) por los trabajos que ocupaban los blancos pobres.

En las situaciones en las cuales el prejuicio se desarrolla y se amplía pasando a evidentes acciones discriminatorias, si bien debemos considerar los

contrastes culturales, tenemos que apuntar de base a explicar la situación de poder configurada. El plano de poder-control económico en las bases del prejuicio es fundamental porque es, frecuentemente, la visagra mediante la cual el prejuicio pasa a la discriminación. Un grupo en situación de desequilibrio económico y/o una efectiva o imaginada experiencia de inseguridad es propenso a abroquelarse en conductas que refuerzan la identidad de base y sus estereotipos; es común la sobrevaloración de las amenazas de agresión externa, dificultándose la visualización de los peligros reales de la situación.

Para dimensionar el peso de las distintas instituciones en el desarrollo del prejuicio, tomemos el ejemplo de los procesos histórico que convergieron en la violencia de la ex Yugoslavia, al Noroeste de la Península Balcánica. La región fue un conglomerado de regiones y culturas que tuvieron una unión variable en el transcurso del siglo XX. Después de la Primera Guerra Mundial se constituyó el reino de Servia, Croacia y Eslovenia. En la época de la URSS, la región se mantuvo cohesionada como República Socialista de Yugoslavia. Al desmembrarse el bloque soviético, entró en un proceso de guerras y negociaciones en la década del 90´. Hasta esa época, de una u otra manera convivían, aunque con tensiones, diferentes subregiones que incorporaban internamente minorías de origen extraregional (3), constituyendo un conjunto multicultural y multireligioso: Convivían, entre otros, servios cristianos ortodoxos, croatas católicos y bosnios musulmanes que terminaron entrando en guerras sangrientas que incluyó el "genocidio bosnio", implementado principalmente por Servia. Al quebrarse todo un sistema social socialista, el paso al capitalismo fue una transición sumamente inestable y conflictiva, sin un plan coherente de apoyo europeo occidental, sino más bien agravada por los ajustes económicos impulsados por las potencias europeas. La antigua armonía relativa, en la que convivían distintos sectores socio culturales, estalla en conflictos y guerras.

En algunos ejemplos se puede ver que, la pérdida de privilegios no tan significativos en términos directamente económicos pueden serlo en el plano simbólico y pueden motorizar fuertes prejuicios. En el ejemplo del prejuicio hacia los negros en los EE.UU, luego de la Guerra de Secesión, para los blancos pobres de los territorios desvastados por la guerra era importante mantener la superioridad blanca como un lugar de pertenencia identitaria,

aunque no se viera acompañada necesariamente por ventajas económicas. Muchos norteamericanos pobres defendieron ese privilegio discreto del trabajador blanco de ocupar asientos diferenciales en los transportes o mandar a sus hijos a escuelas segregadas. Es claro que, en el contexto general, la segregación facilitaba el privilegio económico de los blancos.

En conclusión, se puede analizar en una determinada situación de prejuicio, el peso relativo de los distintos campos institucionales, sea lo simbólico o lo económico u otro, pero cuando la espiral de la discriminación se amplia, como en los ejemplos de la historia del prejuicio negro en los EE.UU. o en la guerra en la ex Yugoslavia, se ve que a las formas de discriminación cultural se suman rápidamente formas de poder violento y hay una base económica que las sustenta. En la discriminación subyasen la lucha por los bienes, sea por la mera subsistencia o por acrecentar la riqueza. Esto último se ve claramente en las formas históricas del prejuicio en la historia de Occidente: cómo el racismo y el etnocentrismo naturalizaron y justificaron mediante las teorías científicas y preceptos religiosos el sistema colonial y cómo este sistema resultó imprescindible para el crecimiento del mismo sistema capitalista.

Análisis situacional del prejuicio

Debemos estudiar el prejuicio como un *fenómeno situado*, en dos niveles: Primero, a nivel macrosocial, identificamos la situación de prejuicio en el contexto de determinada sociedad y proceso sociohistórico. En segundo lugar, a nivel microsocial, consideramos los procesos locales que tienen una gran complejidad de detalles, de actores diversos, de factores causales, circunscriptos .a ámbitos especiales (locales de trabajo, barrios, partidos de fútbol, etc.). Veamos algunas dimensiones importantes:

Contexto normativo: Deberemos encuadrar una situación de prejuicio en su contexto normativo formal y el grado de efectividad práctica de las obligaciones y derechos ciudadanos, en la medida en que los prejuicios,

dependiendo el contexto, pueden manifestarse con cierta libertad y ser tolerados, en contradicción con el marco normativo público.

Alcance del prejuicio: Los prejuicios varían según el grado de generalización en profundidad y extensión (dispersión, cantidad e incidencia social de los involucrados), así como su percepción individual o grupal (Slavsky 1995). Habría que hacer la aclaración de que el aspecto cuantitativo del prejuicio es relativo, pues su cuantificación, para los involucrados, es una experiencia imaginaria y no un dato objetivo. Esto es común en la *xenofobia* que en nuestro país se manifiesta frecuentemente hacia inmigrantes latinoamericanos, cuya percepción subjetiva no suele corresponder a la realidad censal.

El prejuicio como relaciones sociales múltiples: Un aspecto fundamental en el estudio del prejuicio es considerarlo como una interrelación entre sectores sociales, que no se puede analizar solamente desde los emisores del prejuicio o desde los receptores. Las formas de ejercer el prejuicio-discriminación relacionan al menos dos sectores sociales y, en consecuencia, debemos dar cuenta no sólo del grupo que ejerce la violencia sino del grupo receptor de la misma y la historia de esta relación en el contexto social. Tanto los sectores sociales que ejercen el prejuicio cuanto los que son prejuiciados, se pueden comportar de manera muy disímil dependiendo la historia de la relación y los contextos sociales.

Por otra parte, los grupos prejuiciosos, más allá de ser proclives a comportarse de tal manera, no lo suelen hacerlo con todos los “Otros” por igual, ni todos los sectores prejuiciados responden de la misma manera.

Veamos a modo de ejemplo de variación y diversidad de los prejuicios, uno de los habituales estudios que se hicieron en los EE.UU. luego de la Segunda Guerra Mundial y que relata Allport (1977). Se trata de una encuesta realizada a sectores sociales dominantes blancos conservadores y su opinión hacia sectores diferentes. Se preguntó si se los admitiría en diversos círculos de intimidad / alteridad: como extranjeros propiamente dichos, como visitantes ocasionales, como connacionales, como compañeros de trabajo, como vecinos, como miembros del club y, por último, como parientes políticos. Los sectores diferentes fueron clasificados en muy diversas posiciones en función de la

distancia social tolerada. Los sectores admitidos como iguales fueron aquellos situados en los límites de una situación minoritaria, tal como los canadienses y los ingleses. En las categorías opuestas figuraban mayoritariamente grupos de hecho claramente minoritarios: hindúes, turcos y negros norteamericanos o de otro origen. Con una gama de posiciones intermedias respecto de otros grupos tal como "latinos" variando por su origen nacional. La aplicación de la misma encuesta a algunos de estos grupos minoritarios reproducía coincidentemente en parte, las mismas valoraciones y, por otra parte, establecía su propia escala de valoración.

La historia particular de los prejuicios: Los prejuicios varían según su historia, dado que pueden tratarse de episodios circunstanciales o reiterados o en crecimiento, etc. Podemos hacer una *historia larga* (del prejuicio en la sociedad) y una *historia corta* (de los acontecimientos concretos que podamos observar). Cuando el prejuicio estalla es porque hubo una historia previa a través de la cual podemos rastrear indicios, "avisos". Cuando aparecen condiciones de acción colectiva (como en los linchamientos históricos de negros en los EE.UU) es que hubo condiciones de mayor insatisfacción circunstancial de un sector de población blanca, se crea un mecanismo de inculpación y se va formando una organización ad hoc para castigar a los culpables, se elaboran rumores sobre alguna trasgresión del negro o de los negros culpables y sobre otras convocatorias coincidentes en la región y, por más mínimo que sea, el movimiento crece retroalimentado por su mismo crecimiento. En estas ocasiones, cuando el prejuicio crece en forma de violencia tolerada, tiene franqueada las posibilidades de acción, se encuentra en una "zona liberada", con un acompañamiento de gente no involucrada necesariamente en términos de ideas virulentas de prejuicio, pero que queda comprometida en la marcha de la situación, en la discriminación concreta. Es ese sector social que avala la discriminación por conveniencia, por resguardarse de la violencia, por conformidad pasiva en el ejercicio del poder.

Las formas de acción del prejuicio

En primer lugar, debemos tener en cuenta las circunstancias del poder y la comunicación en las sociedades modernas, que se han tratado en los capítulos anteriores. Resaltamos algunos aspectos importantes para el tema del prejuicio. Con la aparición del Estado Moderno como árbitro de las luchas políticas y la sanción de derechos ciudadanos, se crea una estructura política diversa de consenso, que deriva en un estilo de poder de tipo hegemónico mediante mecanismos de negociación y argumentación. Si a esto sumamos que una parte importante del poder circula en esferas del mundo simbólico a través de complejas formas de comunicación, todo conduce a una percepción de los signos del poder con un alto grado de dispersión, ambigüedad y opacidad. El mundo moderno ha sido y continúa siendo un despliegue de medios de comunicación cada vez más complejos, diversos, cuya globalidad escapa a la comprensión inmediata de las personas (Van Dijk 2009). Si bien con la ampliación de las libertades públicas, han ido decreciendo las desigualdades marcadas y las formas de poder más violentas, han continuado las desigualdades, trasmutadas, y muchas formas de violencia más que desaparecer se han elaborado, de modo de quedar invisibles en la moderna complejidad de las relaciones sociales económicas, polìticas y comunicacionales (Kaplan 1980; Córdoba 1979). Existe entonces una *violencia simbólica* que se invisibiliza como no ocurría en sociedades anteriores, en las cuales el poder se ejercía de manera más directa y visible. El ejercicio del prejuicio en nuestras sociedades actuales, habitualmente se justifica bajo formas de expresión que ocultan la agresión mediante giros discursivos indirectos y opacos. Este es el punto que focalizaremos en la parte sobre formas de acción del prejuicio.

Nos interesan muy particularmente las situaciones tan frecuentes en nuestra vida moderna de la violencia invisible o medianamente visible y/o de presencia ambigua. Son entonces numerosas las situaciones en las que (esquemáticamente) efectivamente hay discriminación, aunque el prejuicio no parece presente (por cuanto es invisible). O situaciones en las que, en el marco

de la ambigüedad y complejidad del comportamiento público, se toleran acciones prejuiciosas-discriminatorias visibles. Así como situaciones en donde el prejuicio está más o menos visible/latente, pero es frenado por el control público; hay un amoldamiento a las circunstancias de control social para evitar la exposición y el castigo.

Vamos a elaborar algunas categorías generales reformuladas de otros autores (Perrot y Preiswerk 1982; Thompson 1998). En rigor, las formas de acción del prejuicio-discriminación, no constituyen maneras específicas, sino que son, como nos dice Thompson, “modos de operación de la ideología”. Es decir, que están en la base de la formulación general de las ideas, sesgadas por el interés argumentativo en imponer o proponer una concepción propia del mundo. Son las formas habituales mediante las cuales se expresan los discursos en los medios de comunicación o, en general, en cualquier discurso social. Conocer algunas formas implícitas de construcción de los discursos nos permite identificar la expresión de prejuicios, cuando aquellos traen aparejados sentidos que implican exclusión o agresión. Nos permite, entonces, deconstruir las formas ideológicas que las orientan.

Consideramos tres formas generales: La *teorización,* la *minimización* y la *simulación*. *Teorización* es la legitimidad del prejuicio bajo la justificación de principios científicos, filosóficos o religiosos. La *minimización* consiste como el término lo indica, en una disminución o reduccionismo de los acontecimientos violentos o de los valores del agredido o de otras formas que solapen la real dimensión de la persona aludida y de su agresión. La *simulación,* por su parte, consiste en una suerte de engaño que opaca la real dimensión de los hechos. Estas diversas formas se interrelacionan en las acciones concretas y se superponen, aunque las diferenciamos analíticamente.

Teorización

No hay mejor ejemplo que la referencia a las justificaciones que esgrimieron los colonizadores europeos para violentar a las poblaciones originales americanas y del conjunto del globo. De esto la bibliografía antropológica ha dado cabal ejemplo (Perrot y Preiswer 1982, Chiriguini 2003, Archenti, Sabarots y Wallace

1990). Primero, al inicio de la colonización, el pensamiento dominante católico excluyó a los negros del raciocinio superior y avaló de tal manera la esclavitud; condenó a los aborígenes, aún considerados seres humanos, a un status inferior. Ya en los siglos XVIII y XIX, con la elaboración de las teorías sociales, se perfeccionaron las visiones discriminatorias restringiendo a todos los *otros culturales* a estadios inferiores en una escala de perfeccionamiento humano, por debajo de la *civilización*.

Otro ejemplo claro es el fenómeno de creación de las nacionalidades. Si esto lo vemos a través de la historia argentina, podemos observar cómo un sector social liberal terrateniente, a medida que fue conquistando el poder, construyó una plataforma de principios a través del eje *civilización y barbarie* en donde excluyó de la historia nacional una serie de grupos sociales; lo que, a la vez, ocultó la discriminación hacia los mismos: Indígenas, negros, pobladores rurales pobres y, parcialmente, los inmigrantes (Ratier 1988).

Minimización

El *paternalismo* es una forma suave y de lo más común de prejuicio. Adoptar una posición superior pero condescendiente. El ejemplo histórico clásico ha sido la actitud con la cual los conquistadores se refirieron y trataron a los aborígenes americanos que pudieron evadir ser considerados cosas (esclavos) pero, no un tipo inferior de personas que precisaban de tutela. El paternalismo habitualmente se puede mostrar de forma más sutil o compensatoria, como valorización de algún aspecto del grupo aludido: "Los indios (a pesar de ser lo que son) hacen esas artesanías tan lindas", y referencias por el estilo.

La *cosificación* se puede ver de diversas maneras. Un ejemplo histórico es el *folklore* tradicional en el marco del evolucionismo, cuando el término (incorporado posteriormente en la lengua española) aparece en Inglaterra referido al estudio del saber popular de la población rural inglesa con un sentido semejante al del estudio de las poblaciones "primitivas" (ver cap. 1 del libro). Para los evolucionistas, entonces, el folklore representaba (en un tono algo menor) el estudio de relictos del pasado, poblaciones vivientes cuya utilidad para el estudioso estaba en verlos con un sentido de "fósiles vivientes"

que no habrían cambiado en cientos de años y traían “ecos del pasado remoto”. Esta visión quietista de la vida social, esencialista, marcó muchos estudios antropológicos en América en el siglo XIX y comienzos del XX. En el transcurso del siglo XX, el folklore sufrió transformaciones y diversificó sus significados pero, este proceso escapa al alcance del capítulo.

De manera más amplia, la cosificación se expresa no teniendo en cuenta los valores y opiniones de las personas discriminadas, negando en ellas, directa o indirectamente, sus cualidades activas y enfatizando su pasividad.

La *naturalización* tiene varias facetas. De manera amplia el significado básico de la naturalización es fijar un comportamiento determinado que tendría un grupo o persona como si fuera inmodificable. Sea que esto derive de una visión estereotipada o de la creencia directa en cualidades instintivas de las personas discriminadas. De esto sobran ejemplos en lo que llamamos “reduccionismo biologista” (Archenti, Sabarots y Wallace 1990; Chiriguini 1994).

La *estigmatización* es la típica acción del estereotipo y una operación reduccionista. En un sentido restringido el estigma es una marca física. En un sentido más amplio ese estigma puede identificarse de manera física y/o ser un atributo social que reduce la identidad de la persona y esto está asociado a un sentido prejuicioso (Goffman 2003): Será por ejemplo el “villero”, el “cartonero”, etc. que, para algunos sectores medios, sintetiza una identidad asociada a atributos negativos. Muchas veces, la caractertización obligada de un sector subordinado, adquiere características de estigma, como lo ha estudiado Goffman en “Internados” (Goffman 1994). Es la identificación de un sector social *anormal* en el sentido usado por Foucault (1992) que, en el transcurso de su reclusión (en cárceles, internados, hospitales, etc.), experimenta un proceso de estigmatización tanto en sentido amplio cuanto restringido.

La *segregación* es un efecto de aislamiento que, en su manifestación geográfica, constituye la privación del espacio para determinados sectores sociales mediante su privatización en beneficio de otros sectores privilegiados. El término también se ha usado para una diferenciación legal, como en el caso histórico de la segregación de los negros en los EE.UU. Aquí, entraría la temática de las restricciones frecuentes que tienen los sectores sociales subordinados en el acceso a lugares públicos, de recreación u otros, así como la apropiación de lugares públicos por parte de sectores sociales

supraordinados. En general, podemos entender la minimización como una forma amplia del prejuicio reconocible en toda orientación de discurso y acciones que cercenen las libertades y los valores de una persona o grupo, la reduzcan, la parcialicen o la fragmenten.

Simulación

Una de las formas extremas de simulación es la simple *negación de los hechos*. "El *holocausto* no existió" argumentan muchos grupos nazis; "los *desaparecidos* no existen, no tienen entidad real", argumentaban los militares del Proceso Militar. La negación absoluta o minimización de hechos de agresión es frecuente y se repite en las noticias mundiales y ocultan u opacan hechos discriminatorios.

Otra forma extrema de la simulación, facilitada por el desarrollo de los medios de comunicación en las nuevas redes sociales, es el *anonimato* del emisor. El ocultamiento permite desplegar libremente la violencia del mensaje y aún desplegar formas de hostigamiento organizadas.

Otra forma general, asociada a la construcción de hechos y figuras históricas es la *mitologización*, o sea, la idealización de un personaje o situación histórica dotándolos de un origen cuasi religioso. Esta mitologización es la habitual forma simulada que apoya la visión histórica de los sectores sociales dominantes y que acompaña a otras formas del tipo de teorización y minimización, como se puede ver en los ejemplos anteriores.

Podemos ubicar también aquí los mecanismos de *proyección* de la agresión consistentes en una operación de poder parecida a la negación en cuanto esconde un acto de violencia. Es la atribución de la agresión al grupo que nosotros mismos estamos agrediendo. Argumentaciones de este tipo son las que justificaban los movimientos de linchamiento de negros en los EE.UU. Es un mecanismo primario y, por ende, muy común. Es un componente de la xenofobia, pues en última instancia en estos casos pensamos que el Otro (y no nosotros) son los culpables (en algún grado al menos) de nuestras desgracias.

El *desplazamiento* va en el mismo sentido que la proyección, pero es más elaborado (4). Refiere, en otras palabras, al fenómeno del "chivo expiatorio". La

expresión proviene de un antiguo ritual judío, en el cual un chivo era abandonado en el desierto para que cargara simbólicamente con las culpas del pueblo. En función de los fenómenos del prejuicio, lo vemos como una acusación no fundamentada, pero fácil de hacer, enfocada hacia una persona-grupo que aparenta ser culpable, aunque pueda no tener nada que ver con la cuestión. Un ejemplo ilustrativo es la "caza de brujas" organizada por la Iglesia Católica, en momentos de cambios sociales y de creciente inseguridad para la integridad de la institución. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fundado en 1478 por los Reyes Católicos, fue el organismo encargado de mantener la ortodoxia católica en España y en la América española colonial. Tuvo precedentes en instituciones similares existentes en Europa desde el siglo XII, como la fundada en Francia en 1184 para combatir los nuevos cultos "herejes". En España y en las Américas comienza su acción con los judíos conversos luego de su expulsión masiva de la Península Ibérica. De manera general, era un excelente medio de regimentación general de la conducta y tenía un rol político importante para el mantenimiento del poder de la Iglesia y de la Monarquía, reforzando la subordinación política ideológica.

De manera esquemática se popularizó el término "caza de brujas" por cuanto era frecuente que los herejes fueran mujeres. En rigor, eran en su momento las personas de menor poder por su sexo y por ser pobres, atributos que, paradójicamente, las transformó en destinatarios ideales para una manipulación simbólica que trajo a la Iglesia y a la Corona notables beneficios políticos.

Con el uso de *eufemismos* entramos de lleno en las muy diversas formas de enfatizar un sentido positivo o negativo en las descripciones o argumentos del discurso. Su uso tan frecuente en los medios de comunicación nos alerta sobre la naturalización que pueda hacerse de ideas prejuiciosas. Por ejemplo, una situación de protesta podrá ser descripta, por ejemplo de diversas maneras para lo que bastaría leer su referencia en los diversos diarios o medios de información televisiva. De tal manera, una manifestación callejera podrá mostrarse como una reivindicación legítima o como una disrupción del orden y atentado a la libertad de circulación del ciudadano, entre otras formas posibles. No se describe la situación por los medios más directos, sino que se la expresa de manera connotada (Ringuelet 1988).

Asociado a lo anterior, sumemos los *tropos* o usos figurados del lenguaje, que reelaboran el significado directo de los términos. En realidad, la visión interpretativa del mundo, de acontecimientos y actores sociales, forma parte de la normalidad del discurso social actual, dentro del contexto de ambigüedad y opacidad de los mensajes públicos. Las formas simuladas de expresión son una manera habitual de expresar las visiones diferentes y eventualmente conflictivas del mundo, de los acontecimientos. Son medios comunes mediante los cuales se ejerce la publicidad y la propaganda, la presentación de noticias en los medios masivos, etc. Esto se relaciona con el uso de metáforas, de asociaciones metonímicas en los mensajes audiovisuales, de modificaciones de sentido mediante *sinécdoques,* tomando *la parte por el todo*, de manera comparable a la estigmatización.

Nota final

Posicionados como estudiosos de los fenómenos del prejuicio, tendríamos que incorporarnos metodológicamente como parte de la situación, dado que, sobre todo en ciencias sociales, nuestra orientación científica comprende de inicio un plano interpretativo fuerte que podemos considerar en dos sentidos: El de la misma orientación teórica y, por otra parte, el efecto personal de distanciamiento tal como lo analizamos en el capítulo 1 del libro en la parte sobre "extrañamiento" y en "Antropología y Psicología". Hay una coincidencia profesional entre los científicos sociales en cuanto al acercamiento a las personas/grupos objeto de estudio/intervención, respecto de los cuales se precisa realizar una experiencia de extrañamiento que puede tener diversos sentidos (sea que se viva la experiencia con mayor o menor familiaridad). Se hace necesaria entonces una "vigilancia epistemológica" sobre las adscripciones sociales personales que conforman nuestra construcción ideológica y sobre la situación de poder configurada por el efecto de la autoridad profesional (Bourdieu 2008; Deveraux 1994).

NOTAS

1) Entendemos aquí por *agencia* a la capacidad de los actores sociales (individuales / colectivos) de conocer y actuar en las situaciones sociales que involucran otros actores y medios materiales.

2) La ley *antidiscriminatoria,* contiene tres artículos básicos:

- Acción civil: Una acción civil para hacer cesar el acto discriminatorio y por daños y perjuicios materiales y morales, en casos de discriminación por *«motivos tales como raza, religión, nacionalidad, ideología, opinión política o gremial, sexo, posición económica, condición social o caracteres físicos»*. (Artículo 1)
- Delito penal: Crea dos delitos penales. El primero castiga la realización de propaganda o la participación en organizaciones que sostenga la superioridad de una raza o de un grupo de personas de determinada religión, origen étnico o color. El segundo castiga el acto de incitar a la persecución o el odio con personas a causa de su raza, religión, nacionalidad o ideas políticas. La pena es de 3 meses a tres años de prisión. (Artículo 3)
- Agravante de los delitos penales: Cualquier delito será agravado cuando sea cometido por persecución u odio a una raza, religión o nacionalidad, o con el objeto de destruir en todo o en parte a un grupo nacional, étnico, racial o religioso. (Artículo 2)

3) *Minoría* (más allá de la cantidad de población involucrada), es un sector social diferenciado culturalmente como pueblo o por algún sesgo (p.e. de tipo religioso) en el seno de una nación – estado incluyente, con variables relaciones de subordinación.
4) Términos como *proyección* y *desplazamiento* si bien son usados primariamente en psicología en referencia a procesos mentales, los usamos aquí en tanto fenómenos sociales (Perrot y Presiswek (1982).

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Allport, G. (1977) La naturaleza del prejuicio. Buenos Aires: EUDEBA.

Archenti, A, Sabarots, H. y Wallace, S. (1990) Raza y racismo. En: Lischetti, M. Antropología, Buenos Aires: EUDEBA.

Bastide, R. (1970). El próximo y el extraño. Buenos Aires: Amorrortu,

Berger, P. y Luckman, T. (1994). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.

Bonfil Batalla, G. (1983) Lo propio y lo ajeno. En: La cultura popular. México: Premiá.

Bourdieu, P. y Wacquant, I. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Córdoba, A. (1979). Política e ideología dominante. En: Otero comp. *Ideología y Ciencias Sociales*. México: UNAM.

Chiriguini, MC. (1994) La sociobiología. En: Antropología, Buenos Aires: EUDEBA.

Chiriguini, MC. (2003) Del colonialismo a la globalización: procesos históricos y Antropología, en Chiriguini comp. Apertura a la Antropología. Buenos Aires: Proyecto Editorial.

Devereux, G. (1994). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento.* México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992) La vida de los hombres infames. Buenos Aires: Altamira.

Giddens, A. (1992) Sociología. Madrid: Alianza Universidad.

Giménez, G. (1981) Poder, estado y discurso. México: UNAM.

Goffman, E. (1994) Internados. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, E. (2003) Estigma. Buenos Aires: Amorrortu.

Herskovits, M. (1952) El Hombre y sus obras. México: Fondo de Cultura Económica.

Kaplan, M. (1980). *Estado y sociedad*. México: UNAM.

Perrot, D. y Preiswek, R. (1982) Etnocentrismo e Historia. México: Nueva Imagen. México.

Ratier, H. (1988) Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. Rev. Indice nº 1.

Ringuelet, R. (1991) Etnicidad y clases sociales. En: Hidalgo y Tamagno. Identidad y etnicidad. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
Ringuelet, R. (1988. Bases de sistemática antropológica. Comunicación, creencias. Buenos Aires: Ed. Búsqueda.
Slavski, L. (1995). Después del atentado. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* nº 20.
Thompson, J. (1998) Ideología y cultura moderna. México: UAM.
Van Dijk, Teun (2009) *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.

CAPÍTULO 5

PROCESOS DE INTEGRACIÓN/DIFERENCIA Y PRODUCCIÓN DE LA DESIGUALDAD: ORDENAMIENTOS DE GÉNERO

María Cristina Salva

Introducción

En su afán por comprender el origen y la existencia actual de las diferencias y desigualdades sociales y culturales de los grupos humanos, las ciencias sociales han buscado por distintos caminos establecer categorizaciones que les permitan determinar los límites de las ordenaciones particulares entre los distintos grupos sociales y las producidas al interior de los mismos. Siendo el género una de las dimensiones principales del ordenamiento social de todos los grupos humanos abordaremos algunos aspectos de la producción de los conocimientos que se han ocupado de este ámbito de la experiencia humana en las ciencias sociales y, especialmente, en la antropología social (1).

La forma en que se ha problematizado históricamente el género ha variado desde posturas esencialistas y biologicistas hasta distintas formas del constructivismo social que parte de una postura anti-esencialista que le otorga mucha importancia a la historia y a los procesos de cambio. Vemos además que el género ha sido conceptualizado ya como atributo de individuos, ya como vínculo interpersonal o bien como forma de organización societal (Lamas, M. 2007: 2)

Entre las posturas que priorizan componentes genéticos como determinante de las diferencias en el comportamiento humano se inscribe-entre otras- la producción del sociólogo norteamericano Talcott Parsons (1951) para quien los *papeles sexuales* tienen un fundamento biológico. Esta aseveración del autor se inscribe en el marco de un análisis estructural-funcionalista de la familia norteamericana de los años ´50. Se incluye en el espacio hegemónico de una

concepción de carácter normativo acerca del matrimonio, la familia y en general del comportamiento sexual que considera toda variación de esas normas como una desviación.

Contemporáneamente se desarrollaba una tradición opuesta de análisis social que, de la mano de M. Mead en su publicación de 1935 “Sexo y temperamento en tres sociedades melanesias” ya planteaba que los *roles sexuales* eran productos culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes. Esta antropóloga en sus investigaciones etnográficas había cuestionado la visión biologicista que prevalecía en las ciencias sociales en Estados Unidos, acerca de que la división sexual del trabajo en la familia moderna se debía a la diferencia innata entre el comportamiento instrumental de los hombres y expresivo de las mujeres (Conway, Bourque y Scott .En Lamas, M. 2000: 1)

La propuesta de Mead rescata la perspectiva histórica y sociocultural en el estudio del género, inaugurando lo que conocemos como *construcción cultural de los comportamientos.* Ella introduce la cuestión del género como cuestión antropológica etnográficamente comprobable.

Se trata, por otro lado, de un uso descriptivo del género, presente en la primera mitad del siglo XX tanto en el campo antropológico, como en los denominados sociólogos de la familia y asociado con el estudio de las *cosas relativas a las mujeres*. Es cierto que estas producciones no pueden ser consideradas como estudios de género en su sentido de ordenador social, sin embargo ya escribían sobre él en temáticas como status sexual, papeles y roles sexuales.

Desde entonces y hasta la década del ’70 la disciplina antropológica, exhibe su mirada relativista centrando el interés en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres, y la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia (Lamas, M. 1986: 174).

Iniciados los años setenta se visibiliza el énfasis de algunas investigadoras (2) en la cuestión de la universalidad de las jerarquías de género y en dar cuenta de la tendencia universal de la subordinación de las mujeres. Los planteos de la época aportaron el análisis de cómo el género influye en la manera en que se reproduce la desigualdad social al instituir un orden que marca espacios,

jerarquías, valoraciones y prestigios diferentes/desiguales para varones y mujeres. En este sentido, los estudios de género han jugado un rol central en la visibilización de estas desigualdades, poniendo en evidencia como la propia '*naturaleza*' de las diferencias sexuales son dotadas de significado social, naturalizando y legitimando aquellas desigualdades. Como sostiene D. Comas, estas diferencias se convierten en desigualdades justamente porque el sistema social es jerarquizado y la diferencia (desigualdad) es parte constitutiva de él. Por ende es imposible desligar el género de las intersecciones políticas, culturales e históricas en que invariablemente se produce y se mantiene. (Comas, D 1995: 47)

Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que género es un concepto problemático y polémico y que, en las últimas décadas su uso se ha extendido de una manera abusiva. Además como señala M. Lamas la acepción ambigua del término en inglés (gender) como sinónimo de sexo han conducido a una crisis en torno a qué significa en rigor el *género*. (Lamas, M, 2007: 2)

Por ahora y antes de abocarnos al registro de la gestación de la categoría género y de los análisis teóricos sobre la misma, de las críticas al reduccionismo de los modelos binarios y de los análisis sobre la subordinación de las mujeres señalemos en qué sentido se hablaba de género, qué se entendía, en términos generales, en el campo académico en la segunda mitad del siglo XX. Por un lado la referencia a una población diferenciada por sexo, esto es varones y mujeres; segundo que varones y mujeres no constituyen conjuntos equivalentes en términos de derechos, valoraciones, prestigio, estando las mujeres en posición más desfavorecida y finalmente la cualidad social y cultural del género que lo distingue del sexo en cuanto fenómeno del orden de lo corporal. Estas conceptualizaciones aún perviven.

Del *sexo* al *género*

Uno de los primeros pensadores modernos que, sin utilizar el término género, introduce en el pensamiento científico la crítica a la condición social de la mujer y a las relaciones entre los sexos, fue el filósofo John Stuart Mill. En el año

1869 Mill publicó, en colaboración con su esposa Harriet Taylor, “La esclavitud femenina” donde argumentaba que la solución de la desigualdad femenina pasaba por la eliminación de las trabas legislativas discriminatorias. Una vez suprimidas, las mujeres alcanzarían su emancipación y gozarían de iguales derechos y privilegios que los varones. En América Latina podemos mencionar, entre otras pensadoras de la primera mitad del siglo XIX a Flora Tristán. Observó las grandes diferencias entre las distintas clases sociales integrando a la defensa de los derechos de la mujer los de la clase obrera; articulación que dará lugar en el futuro al feminismo marxista.

Años más tarde la escritora británica Virginia Woolf enunciaba preguntas fundamentales para las mujeres de todas las épocas: *¿debe la mujer tener dinero*? *¿y una habitación propia*?, *¿pueden ellas detener la guerra?* En 1938 publica su obra Tres Guineas, un alegato pacifista y feminista donde denuncia a la sociedad de su tiempo. En otras obras, Woolf indaga sobre las condiciones que las mujeres de su época necesitan para desarrollar sus potencialidades. (Bonder,G, 2007: Mod.II)

Ideas semejantes se pueden encontrar en la obra de la filósofa Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, publicada en 1949 y en la que se afirma: “No se nace mujer, se llega a serlo” iniciando así la crítica a las argumentaciones naturalistas sobre la femineidad y una nueva forma de reflexión a partir de la interrogación sobre el sujeto-mujer. En la misma obra agregaba, "el hombre con minúscula, o sea el varón, se convirtió en la historia de la humanidad en el Hombre con mayúscula, es decir en la Humanidad” queriendo decir que las identidades, los roles son un producto histórico y cultural y no esencias. (Beauvoir, S. En: Ortega Raya,J. 2005: 10)

En 1955, el médico endocrinólogo John Money tomó el término *"género"* de la lingüìstica y lo aplicó a la biología cuando estaba investigando casos de hermafroditismo. Observa que cada persona hermafrodita estaba designada no como masculino ni femenino sino como neutro. Sin embargo, socialmente la familia asignaba una identidad sexual que no siempre coincidía con la morfología de los órganos genitales, ni tampoco con el sexo cromosómico o gonadal, el sexo hormonal puberal y fetal, la anatomía procreadora interna, o la

morfología postpuberal del cuerpo. Es decir que a pesar de la falta de concordancia que podría existir con el sexo biológico, estos sujetos se percibían a sí mismos y eran percibidos como femeninos o masculinos cumpliendo con los roles y las expectativas recibidas en su primera infancia. Estableció entonces una distinción entre diferenciación sexual, como un proceso biológico individual, y sexo de asignación y crianza, o *rol de género* (3) (Bonder, G. Op.cit)

Poco después, en 1968, el psiquiatra y psicoanalista norteamericano Robert Stoller en concordancia con Money establece una distinción entre el sexo biológico y el género social. En esta perspectiva médica y psicológica el primero refiere a los componentes biológicos que hacen que una persona sea varón o mujer mientras que el término género permitiría analizar las interacciones entre factores biológicos, sociales e históricos en las trayectorias individuales.(3)

En el campo de las ciencias sociales a mediados de la década del '70 se habla de *sistemas sexo/género* como el conjunto de arreglos por los cuales "una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas". (Rubin, G. 1986: 97)

Esta cita tomada del ensayo *El tráfico de mujeres. Notas para una economía política del sexo*, de la antropóloga Gayle Rubin, introduce por primera vez la asociación entre el género y las estructuras sociales.

Según la autora la creación de *sistemas sexo/género* indica la importancia de la sexualidad en la articulación de relaciones de reproducción biológica y de reproducción social. Agrega que estos dispositivos institucionalizados tienen el fin de canalizar la sexualidad, en la mayoría de los casos hacia la heterosexualidad, ya que "la vida sexual humana no será nunca natural, estará siempre sujeta a convenciones e intervención humana" .(Rubin, G. 1986: 97)

Rubin introduce el tema de la asimetría sexual al declarar que el sistema sexo/género en la mayoría o más bien en la totalidad de los ejemplos conocidos no es sexualmente igualitario sino que está estratificado por géneros. Sin embargo, reafirma que la opresión como rasgo característico de la

intervención social y la simbolización en el campo de la sexualidad no es inevitable sino que es producto de las relaciones específicas que lo organizan. (Rubin, G. 1986: 95-145)

Observamos, por un lado, el énfasis de la autora sobre la necesidad de rescatar la *historicidad* de los fenómenos tanto en la investigación como en la reflexión teórica sobre la estatificación sexual. Ello abona su propuesta de que la subjetividad está determinada en última instancia societalmente. Por otro lado como fuentes de su propuesta Rubin ancla en el estructuralismo, específicamente en la teoría del parentesco de Lévi-Strauss y el psicoanálisis en la vertiente lacaniana en tanto ambas colocan en un lugar central las diferencias del ser mujer y ser varón. Ha sido reconocido el valor teórico de esta producción donde convergen construccionismo y estructuralismo. (Moore, H. 1991:51)

En general, en esta etapa de desarrollo del concepto género como categoría analítica en el campo de las ciencias sociales y del feminismo, tiene un uso destinado principalmente a combatir el determinismo biológico. Permitió entender que no es la anatomía lo que posiciona a mujeres y varones en ámbitos y jerarquías distintos, sino la significación que las sociedades hacen de ella.

El género se define como un patrón de expectativas y creencias sociales que modela la vida colectiva y genera en las personas una valoración desigual de las acciones de mujeres y varones. Esta pauta hace que mujeres y hombres sean los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas, marcadas y sancionadas por el orden simbólico. Al sostenimiento de tal orden simbólico contribuyen por igual mujeres y hombres, reproduciéndose y reproduciéndolo, con papeles, tareas y prácticas que cambian según el contexto.(Lamas, M. 2007: 7)

En síntesis, se diferenció *sexo* de *género* a partir de considerar que el primero queda determinado por la diferencia sexual inscrita en el cuerpo, mientras que el segundo hace referencia a los significados que cada sociedad le atribuye. Se estableció una neta diferenciación con el sexo, definiendo así una oposición binaria entre ambos que, más adelante, será criticada porque plantea una

polariza extrema que no es avalada por las prácticas concretas de las personas. Los análisis de los ’70 y ’80 se concentraban en explicar cómo los sujetos adquieren y actúan roles e identidades diferentes según su género a través del proceso de socialización, primero en la familia, luego, en la escuela y en los distintos ámbitos sociales.

La historiadora Joan Scott explica el conjunto de cuestiones analíticas que permiten desplegar los estudios de género:

> “cómo y bajo qué condiciones se habían definido los diferentes roles y funciones para cada sexo; cómo variaban los diversos significados de las categorías ‘hombre’ y ‘mujer’ según la época, el contexto, el lugar; cómo se crearon e impusieron las normas regulatorias del comportamiento sexual; cómo los asuntos relacionados con el poder y los derechos contribuían a las definiciones de masculinidad y feminidad; cómo las estructuras simbólicas afectaban las vidas y prácticas de personas comunes y corrientes; cómo se forjaban las identidades sexuales dentro de las prescripciones sociales y contra ellas”.(Scott, J. 2010: 9)

De modo que la emergencia de este concepto constituyó, en cierta medida, un giro epistemológico al interior de este campo científico, en el sentido de que se comienza a analizar no sólo la construcción social de las categorías de género sino el género como relación social (de poder); como estructurante de la organización social y de la subjetividad “en un desarrollo que permite la comprensión de las formas a través de las cuales se constituyen y son constituidos los individuos para integrarse a las relaciones sociales de poder”. (Broide, B. y Todaro, S. 2007: 106)

Se postula simultáneamente que es un eje estructurante de todo sistema social y, en este sentido, el género ordena la sociedad en un sistema de relaciones, y no sólo asigna espacios, valoraciones, prestigios entre varones y mujeres diferentes para ambos, sino que, en la mayoría de las sociedades, estos roles y valoraciones son construidos como desiguales, situando jerárquicamente a varones y mujeres. Sobre esta desagregación analítica del concepto de género J. Scott lo define al proponer que:

> El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. (Scott, J.1996: 267)

J. Scott presenta una elaborada propuesta donde concibe el género como una cuestión de la sociedad, como una construcción social compleja que incluye mitos, conceptos normativos (doctrinas religiosas, científicas, educativas, legales y políticas), nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales y la dimensión subjetiva (4). Agrega además que el género es el campo primario dentro del cual se articulan relaciones de poder (5), es decir, relaciones conflictivas, relaciones de dominación. Con estos presupuestos las relaciones de género conformarían un eje primigenio generador de desigualdades. Scott aboga por la realización de estudios de género contextualizados históricamente rechazando la oposición binaria hombre/mujer como *oposición binaria universal que se autorreproduce* tanto por el carácter de fijeza e inmutabilidad de esta definición como por su marcada ahistoricidad. Plantea tratar la oposición entre varón y mujer, no como algo dado sino problemático, como algo contextualmente definido, repetidamente constituido. (Scott, J. Op. cit: 279)

En los ´ 90 se asume que los seres humanos resultan de una producción histórica y cultural. Ya no existe, a nivel científico y en especial en las ciencias sociales, el fervor por los dualismos y los antagonismos sexuados. Se reconocen los aportes del *paradigma de la complejidad,* y de la pluralidad, la diversidad y la fragmentación de los sujetos que se estudian**.** Se replantea el problema y la pregunta se relaciona ahora sobre el modo en que se da la interacción entre el proceso de simbolización y las diferencias biológicas en la producción de la diferencia sexual. (Lamas, M. Op. Cit.: 23)

El modelo dicotómico. Críticas

Históricamente la sociedad occidental organizó su pensamiento en una estructura binaria y dicotomizada en la cual un polo excluye al otro. Esa forma de organización del pensamiento orientó de cierta forma muchas ideas que aún hoy se manifiestan. En este contexto se ubica la concepción dicotómica del sexo/género. El problema es que – como señala Lamas- esta polaridad no

hace más que reproducir la oposición naturaleza-cultura y el dualismo cuerpo-mente que han marcado el pensamiento occidental desde sus orígenes. Por una parte, supone que esta oposición corresponde a una diferencia real, aunque es producto de una operación cultural que establece artificialmente límites dentro de un continuo. De este modo se consideró la masculinidad y la feminidad como una única dimensión, con dos polos, que hacía posible clasificar a los individuos en un determinado punto de ese continuo. Es decir, éstos podían ser en mayor o menor grado masculinos o femeninos, pero nunca las dos cosas a la vez. Muy claramente Lamas expone la insuficiencia del modelo femenino/masculino para clasificar a las personas según su sexo ya que:

> "Son cinco las áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el 'sexo biológico' de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales). Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un continuum, y no en una dicotomía de unidades, cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso, para entender la realidad biológica de la sexualidad es necesario introducir la noción de intersexos. Dentro del continuum podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo. Una clasificación insuficiente de estas combinaciones obliga a reconocer por lo menos cinco "sexos" biológicos: hombres (personas que tienen dos testículos); mujeres (personas que tienen dos ovarios); personas hermafroditas o herms (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario); hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos); hermafroditas femeninos o ferms (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos)." (Lamas, M. 1999:157)

En el mismo sentido Gloria Bonder señala las limitaciones de la noción de género y de la sexualidad que se fundamenta en una dicotomía varón/mujer, masculino/femenino, y heterosexual/homosexual ya que no refleja las variaciones (p. e. intersexual, transexual, travesti, bisexual), (Bonder, G. Op.cit) J. T. Spence, R. Helmreich y J. Stapp, llaman la atención sobre una nueva concepción que considera la masculinidad y feminidad como dos dimensiones independientes, de tal forma que todos los individuos poseen en mayor o menor grado esos dos rasgos. En este nuevo enfoque de los roles sexuales, la masculinidad y feminidad representan dos conjuntos de habilidades conductuales y competencias interpersonales que los individuos,

independientemente de su sexo, usan para interactuar con su medio. (J. T. Spence, R. Helmreich y J. Stapp 1975: 29-39)

Algunas corrientes más actuales plantean que el género no es lo que somos sino lo que hacemos en la interacción social, por tanto hay un "crédito" a la capacidad de agenciamiento de las personas para desarrollar estilos genéricos según situaciones, vínculos, momentos. Una de las autoras que ha avanzado significativamente en esta dirección es Judith Butler. Tanto Butler como Donna Haraway, señalaron que la distinción sexo/género era falsa, ya que si el género podía ser construido culturalmente, lo mismo podía hacerse con los significados biológicos del sexo. De hecho, era el género el que le atribuía a la biología su significación supuestamente innata.(Scott,J. 2010: 9)

Explicaciones de los géneros en oposición. Argumentaciones desde la Antropología

La antropología feminista de los `70 y `80 debatió intensamente acerca de la supuesta universalidad de la subordinación de las mujeres. Este debate está marcado por las teorías estructuralistas de Lévi Strauss. Destacan las antropólogas Sherry B. Ortner, Nancy Chodorow y Michelle Zimbalist Rosaldo quienes parten de la contradicción naturaleza-cultura, de la dependencia de las mujeres de sus funciones reproductivas y consecuentemente del ámbito doméstico, para responder cómo se ha producido y reproducido sistemáticamente la dominación masculina y si es universal o no.

S. Ortner defiende su planteo de la universalidad del estatus secundario de las mujeres en su artículo *"¿Es la mujer a la Naturaleza lo que el hombre es a la cultura?"* Este ensayo refleja los planteos estructuralistas sobre la percepción del mundo en forma de categorías binarias, naturaleza/cultura, hombre/mujer. Para esta autora,

> “las mujeres son consideradas ‘simplemente’ *más próximas* a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza”. (Ortner, S En: Harris y Young, 1979: 115)

Según la autora, que abreva también en las argumentaciones de Simone de Beauvoir, no es exactamente que las mujeres sean vistas como naturaleza en el puro sentido, no es que *en realidad* las mujeres estén más próximas a la naturaleza sino que hay razones para que las mujeres aparezcan de esta forma. Es más las mujeres son de hecho las transformadoras, son las mediadoras entre naturaleza y cultura, y esa es más bien la causa de que tengan que ser controladas. A partir de aquí Ortner intenta buscar las bases ideológicas de la subordinación femenina en el principio de simbolización. Tiene que encontrar entonces un elemento cultural que todas las culturas subestimen y va a abrevar en el estructuralismo. Así, la dicotomía naturaleza/cultura se revela como una construcción que no es neutra en cuanto al género: la naturaleza se caracteriza como femenina y la cultura como aquello que trasciende y domina la naturaleza, lo propiamente humano, lo masculino (Ortner, S En: Harris y Young, 1979: 109-131). A modo de ejemplo recurrimos a la evidencia etnográfica que nos aporta el estudio de Gillison entre los pueblos gimi de Papúa Nueva Guinea donde el bosque es el ámbito asociado a lo masculino y no existe la idea occidental de naturaleza como aquel objeto dominado por la cultura. (Gillison, 1980: 53 En. Martin Casares, A. 2006: 161)

Cabe mencionar que la hipótesis de Sherry Ortner ha suscitado polémica, principalmente se le ha criticado que la dicotomía naturaleza/ cultura es una creación occidental, por lo que no es válida para explicar la universalidad del dominio masculino. Por otro lado tampoco es válida la jerarquización que propone de esta relación como modelo universal además de que conlleva el peligro de traducir diferencia por desigualdad.. Las críticas se han extendido además a señalar que la autora no resalta suficientemente que la relación mujer-naturaleza y hombre-cultura es una elaboración ideológica para mantener la subordinación de las mujeres.

Por su parte, Michelle Zimbalist Rosaldo, propone un modelo estructural que integra aspectos psicológicos, culturales y societales para explicar la subordinación femenina como el resultado de la dicotomía público/ doméstico. Ella ve en los roles maternales de las mujeres los determinantes de sus espacios de participación social. Se ve la maternidad como el factor que relega

a las mujeres al espacio de lo familiar. La gran dedicación de tiempo y esfuerzo que supone la crianza imposibilitaría a las mujeres para realizar las actividades del espacio público que los varones, en cambio, tienen la posibilidad de realizar porque no soportan las mismas cargas que las mujeres. En palabras de la autora:

> "De la misma forma, en los sistemas culturales encontramos una oposición recurrente: entre el hombre, que según el último análisis es responsable de la 'cultura', y la mujer, que (definida por medio de símbolos que dan importancia a sus funciones biológicas y sexuales) es responsable de la 'naturaleza' y a menudo del desorden.
> Pero puede ser interesante revisar algunas de sus implicaciones. Lo que quizá sorprende más es que las nociones culturales sobre la mujer gravitan a menudo en torno a sus características naturales o biológicas: fertilidad, maternidad, sexo, y flujo menstrual. Y las mujeres, como esposas, como madres, brujas, comadronas, monjas o prostitutas, se definen casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales." (Zimbalist Rosaldo, M. En: Harris y Young, 1979:164)

Esta postura ha sido criticada en dos aspectos básicos: la *universalidad* atribuida a la polaridad doméstico/público y la *naturalización* del ámbito doméstico. Rosaldo ve la validez de la asociación que propone entre mujeres/ámbito doméstico en la unidad madre/hijo como un *fenómeno universal* ya que todas las mujeres engendran en sus cuerpos. La maternidad aparecería así como la relación *naturalmente* privilegiada frente a una imagen de paternidad más frágil. Por otro lado, se le ha señalado un déficit en el establecimiento de los límites entre lo privado y lo público que la ha llevado a un uso ambiguo de estos conceptos (Martin Casares Op cit.:167)

En la propuesta de la socióloga y psicoanalista Nancy Chodorow la generalidad de la subordinación femenina se explica apelando al hecho de que la socialización de los niños acontece en relación de dependencia con la madre. Mientras que para los varones la socialización secundaria implica una ruptura de la identificación primaria con la madre, para las mujeres la identificación con la madre continúa durante toda su vida lo que le impediría que se configure como persona, es decir como ser autónomo. A lo que contribuye también su identificación con el trabajo de la madre que es desvalorizado por su contextualización en el menor valor atribuido a las tareas domésticas. (Chodorow, N.1984: 33-35)

Como ya habíamos señalado la investigación etnográfica ha demostrado que todas las sociedades no clasifican la realidad en términos de oposiciones binarias, existen diversas formas de pensamiento. Antropólogas feministas como Jane Collier y Sylvia Yanagisako han reforzado el quiebre con la línea interpretativa dualista al sostener que la distinción entre *naturaleza* y *cultura* como la de *reproducción* y *producción* o la de *público* y *doméstico* no son supuestos culturales universales, y por ende no tienen aplicación transcultural. Además, al exponer cómo el esquema occidental dificulta comprender que la simbolización no siempre se da de manera binaria, pusieron en evidencia que la eficacia simbólica del *género* no es uniforme

> “cuestionamos que la diferencia biológica particular en la función reproductiva que nuestra cultura define como la base de la diferencia entre los masculino y lo femenino, y por lo tanto como la base de su relación, sea usada por otras sociedades para constituir las categorías culturales de masculino y femenino.” (Collier,J y Yanagisako, S.1994:12)

Olivia Harris en consonancia con estas críticas señala que “los contrastes duales parecen estar más en la mente de los antropólogos que en la gente que estudian” (Harris, O. 1979:406). Comas avanza aún más al plantear que “la sociedad occidental parece ser la que más contrastes binarios presenta en su estructura de pensamiento y por eso las oposiciones dicotómicas invaden las categorías analíticas en Ciencias Sociales”. (Comas, D .1995:24). Sin embargo, en base al registro etnográfico sabemos que “ni todas las sociedades reconocen únicamente dos sexos –ni conceptualizan lo biológico de la misma manera- ni todas las culturas entienden los mismo por hombre y mujer” (Comas Op Cit.:24) Henrietta Moore enfatiza esta idea “de la misma manera que no podemos asumir que las categorías ‘mujer’ y ‘hombre’ signifiquen lo mismo en todas las sociedades, debemos aceptar que otras sociedades no vislumbren la cultura y la naturaleza como categorías distintas y contrarias, tal como sucede en la cultura occidental. Además, incluso si existe esta distinción, no debemos dar por sentado que los términos occidentales ‘naturaleza/cultura’ traducen adecuada o razonablemente las categorías imperantes en otras culturas” (Goody, 1977:64; Rogers, 1978:134; Strathern, 1980:175-6. En Moore, H, 1991:34).

Más recientemente Marta Lamas reforzaba la idea de que el estudio antropológico del género debe profundizar el trabajo en el orden simbólico en que la cultura elabora la diferencia sexual. Complementariamente H. Moore impulsa una aproximación al género desde lo social y desde lo simbólico. (Moore,H. OpCit: 25-176)

Por la riqueza conceptual de su aporte queremos mencionar la obra de Maurice Godelier en relación a comprender las bases del poder masculino. Desde una perspectiva marxista estructuralista, el autor realiza una investigación en una sociedad sin estado, los Baruya de Nueva Guinea, cuyos resultados plasma en "La Producción de Grandes Hombres" de 1986. Interpreta la masculinidad como un sistema de dominación en el que el poder se basa no tanto en la posesión de bienes cuanto en el control absoluto de las mujeres. Godelier analiza la operación por la cual se simboliza la diferencia sexual y es asumida por los sujetos en las prácticas cotidianas en un mismo proceso de integración dialéctica de lo ideal y lo material

> "produciendo un imaginario con una eficacia contundente: las construcciones sociales y culturales sobre masculinidad y femineidad…los hombres y las mujeres (baruya, occidentales, orientales, etc) no son reflejo de una realidad *natural* sino de una producción histórico y cultural." (Godelier, M. 1986: 38-39)

Las bases del poder masculino se sustentarían -para Godelier- en que las mujeres son excluidas de los medios de producción, de la política y de lo simbólico

> "...la división sexual del trabajo y los roles de género, lejos de constituir artilugios destinados a la supervivencia del grupo, son recursos para establecer las jerarquías sociales y la dominación masculina como el arreglo básico sobre el que ellas se sustentan" (Godelier, M. Op Cit)

El concepto gramsciano de hegemonía ha sido empleado para explicar por qué las mujeres no se rebelan contra la dominación y reconstruir la lógica de los mecanismos puestos en juego para legitimar la supremacía masculina. Además de dominar ideológicamente, la lógica del género ejerce violencia simbólica (6) contra las mujeres que aceptan la valoración desigual.

Refiriéndose al ámbito de la cultura occidental incluimos el aporte de la psicóloga argentina Ana María Fernandez señala que los mitos sociales sobre

lo que es ser hombre y lo que es ser mujer cambian a lo largo de la historia de occidente, sin embargo la lógica con la que se ordenan tales argumentos de las diferencias de género permanece estable Esta lógica realiza varias operaciones simultáneas:

> “Identifica diferencias entre hombres y mujeres debidas a su condición sexuada. Remite las mismas a esencias inmodificables: debidas a la voluntad divina, a características biológicas, culturales, inconcientes, etc. Inscribe las diferencias en un orden binario y jerárquico donde siempre uno de los atributos diferenciales -el masculino- es tomado como criterio de medida y los atributos femeninos son defecto, falta, complemento, suplemento, etc. Legitima la desigualdad social de los así constituidos como ‘diferentes’ (*el otro*), en este caso las mujeres.(Fernández, A.M 2001: 6)

El análisis de Bourdieu en “La dominación masculina” permite profundizar esta lógica a la que alude A.M.Fernández que al mismo tiempo que esencializa la diferencia, legitima la desigualdad.

> al simbolizar dualmente la condición humana, las personas encuentran la ‘esencia’ de cada sexo en las características biológicas que los distinguen. Entre otras cosas, esta simbolización transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural (Bourdieu, 2000: 12)

A modo de cierre digamos que a partir de los años ‘80 los estudios de género han criticado las suposiciones de la dependencia femenina universal y su confinamiento a la esfera doméstica que constituirían extrapolaciones no siempre ciertas a partir de la experiencia con mujeres blancas, de sectores medios, de medios urbanos.

Sin embargo, los estudios de género conservan para sí la poderosa base de crítica social con que se iniciaron los primeros estudios acerca de las condiciones de desigualdad y de marginación de mujeres y/o de hombres en determinadas áreas de poder donde podrían desplegar su autonomía. M. Lamas coincide con estos juicios agregando que actualmente “el hilo conductor sigue siendo la ‘*desnaturalización*’ de lo humano, mostrar que no es ‘*natural*’ la subordinación femenina como tampoco lo son la heterosexualidad y otras prácticas”. (Lamas, M. 1999: 175)

Rescatamos también el pensamiento de J. Scott: “siempre que continúe permitiéndonos cuestionar los significados que se ligan a los sexos, cómo se establecen y en qué contextos, género sigue siendo una categoría analítica útil, debido a que es crítica”. (Scott, J. 2010: 13)

NOTAS

1- En la Antropología, desde los comienzos en el siglo XIX han estado presentes las diferencias entre varones y mujeres así como las relaciones entre ellos, pero no como objeto principal de estudio sino como conocimiento básico para la problematización de la organización social y el parentesco núcleos disciplinares fundamentales.

Los estudios desde la perspectiva de género (aunque no se utilizaba por entonces este término) comienzan durante la segunda mitad del siglo XX como resultado de la preocupación de la investigación dirigida al análisis de los roles sexuales y de su aprendizaje en el contexto de la dinámica cultural. . La antropología va a analizar desde un encuadre sociocultural los comportamientos de varones y mujeres estableciendo que los roles que las personas adquieren escapan a las determinaciones biológicas ya que es la cultura la que los condiciona.

Tanto en el seno del funcionalismo como en el del particularismo histórico interesaba analizar el proceso de integración de los individuos a la sociedad y el tema de los roles sexuales era propicio para estos intereses .

2- El género como estructura de subordinación aparece en trabajos hoy clásicos, entre ellos, los de Gayle Rubin (1975), Nancy Chodorow (1974; 1978), Sherry Ortner (1974), Michelle Zimbalist Rosaldo (1974), Louise Lamphere (1976)

3**-** John Money es el primero en usar la denominación *rol genérico* en sus estudios sobre dimorfismo sexual.

4**-** Según M. Lamas desde la perspectiva psicológica sobre el género de Stoller se articulan tres instancias: la *asignación de género* que se realiza al momento de nacimiento del infante en función de la apariencia externa de los genitales.

Ello a veces puede no coincidir con la carga cromosómica**.** La *identidad de género* que es anterior al conocimiento de la diferencia anatómica y que se establece aproximadamente a la misma edad que el infante adquiere el lenguaje. El papel o *rol de género* que se constituye con la internalización de las normas sociales y culturales que organiza la sociedad sobre el comportamiento masculino o femenino. (Lamas, M. 1986: 188)

5.- Poder como categoría relacional es la oportunidad dentro de una relación social, de llevar a cabo la propia voluntad, incluso con oposición, sin que importe en qué se apoya dicha oportunidad. El poder se puede basar en la superioridad personal, física o psíquica, en el carisma, en los conocimientos, en la mayor información o en el prestigio. Según M. Lagarde "El poder está presente en todas las relaciones sociales (dialéctico), se cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales y se encuentra presente en la reproducción de los sujetos sociales en los ámbitos público y privado" (Lagarde, 1990)

Las relaciones de poder han marcado a lo largo de la historia la convivencia entre hombres y mujeres. Tradicionalmente los hombres han ejercido dominación hacia las mujeres en diferentes ámbitos: en lo económico, social, familiar, político, cultural y religioso, entre otros.

Según el planteamiento de Foucault el poder es una formación subjetiva y por ende construida socialmente y es "ejercitado con una determinada intención". Además, afirma que "Interrogarse cómo hemos llegado a constituirnos en lo que somos, nos hace ver las sedimentaciones de las relaciones de poder que han operado sobre nosotros, formándonos de acuerdo a un patrón de subjetividad" (Foucault, M 1990: 168 y ss)

Lo anterior lleva a reflexionar que las relaciones de poder se construyen socialmente y determinan las relaciones de género en las sociedades.

6. Siguiendo a P. Bourdieu violencia simbólica es aquélla forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento (Bourdieu, P. 2000: 12)

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Beauvoir, S. 1962. El segundo sexo. Tomo I. Introducción. Ed. Siglo Veinte, Bs.As

Bonder, G. Cátedra UNESCO Mujer, Ciencia y Tecnología en América Latina

Bourdieu, P. 2000. La dominación masculina. Anagrama. España

Broide, Beatriz y Todaro, Susana. 2007 Un marco epistémico para el estudio de las relaciones de género en las ciencias sociales. En Herramienta Nº 36, Buenos Aires, pp.103-111

Burin, M. y Meler, I: 1998. Género y Familia. Poder amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad. Ed. Paidós, Buenos Aires,

Collier,J y Yanagisako, S.1994 "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis"). En: Robert Borofsky (Ed.), pp.190-203. Assessing Cultural Anthropology. Hawaii Pacific University. Mc Graw-Hill, Inc. Trad. Neufeld, Radovich y Wood

Conway, Bourque y Scott ,J. El concepto de género. En Lamas, M. 2000.

Chodorow,Nancy 1984. El ejercicio de la maternidad. Editorial Gedisa.Barcelona.

Fernández, A.M. 2001. El fin de los géneros sexuales. Programa de Formación de Formadores: Creciendo en Igualdad- INADI – UNICEF, Argentina

Foucault, M 1990. Historia de la sexualidad. Siglo XXI Buenos Aires, Tomo 1.

Godelier, Maurice.1986 La producción de Grandes hombres, Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea, Akal, Madrid,

Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). 1979 *Antropología y feminismo.* Editorial Anagrama, Barcelona,

Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Masculinidades. Poder y crisis (49-62). Santiago de Chile: ISIS Internacional, FLACSO-Chile.

Lagarde, Marcela 2001. Género y feminismo. Horas y horas. Madrid.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. Nueva Antropología. 8(30),

Lamas, M. 1999 Usos, dificultades y abusos de la categoría género.

Lamas, M. 2000. El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. Porrúa, México

Lamas, M. 2007. Genero: algunas precisiones conceptuales y teóricas. En: ¿Adónde va la antropología? Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, Compiladores. División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM- Iztapalapa, México,

Martin Casares, A. 2006. Antropología del género. Ediciones Cátedra, Madrid

Moore, Henrietta 1999. Antropologia y feminismo. Ed.Universidad de Valencia

Ortner, S. 1979. "¿Es la mujer a la Naturaleza lo que el hombre es a la cultura?" En O. Harris y K. Young (Eds.). Antropología y Feminismo, Barcelona: Editorial Anagrama

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. Nueva antropologia,8 (30)

Scott, Joan 1996 El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas Marta Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México. 265-302p.

Scott,J. “Gender: Still a Useful Category of Analysis?” 2010. En la revista *Diogenes,*February , vol. 57, No. 1, 7–14.)

Zimbalist Rosaldo, M. (1979). Mujer, Cultura y sociedad: una visión teórica. En O. Harris y K. Young (Eds.). Antropología y Feminismo, Barcelona: Editorial Anagrama

CAPÍTULO 6

SALUD-ENFERMEDAD-ATENCIÓN:

LAS MIRADAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Diana Weingast

En este capítulo recorreremos algunos aportes que la perspectiva antropológica ha desarrollado sobre la salud, la enfermedad y la atención. Para ello retomaremos algunos autores que han analizado, reflexionado y propuesto diferentes enfoques que no necesariamente son excluyentes.

En ese sentido, la especialidad conocida como Antropología Médica se organiza en el siglo pasado, a fines de los años 50 principios de los 60, siendo su objeto de interés los sistemas de salud-enfermedad-atención que operan en cualquier sociedad.

También se ubica a la Antropología Médica como una subdisciplina antropológica que entiende la salud en el ámbito de la cultura, comprendiendo la salud-enfermedad-atención como un universal frente al cual cada grupo ha desarrollado una respuesta específica y que requiere de la historia para la comprensión y el abordaje de dicho fenómeno. (Fajreldin Chuaqui 2006).

Martínez Hernáez (2008), aludiendo a diversos autores, indica que la Antropología Médica es uno de los campos de mayor debate teórico desde donde las diferentes perspectivas analíticas (interpretativismo, constructivismo, marxismo)

> ".han encontrado en la enfermedad y la atención médica un foco privilegiado para discutir la importancia de la superestructura y la infraestructura en la vida social; donde el cuerpo, la experiencia del sufrimiento y las terapias se constituyeron en un campo de indagación de las relaciones de diferenciación y desigualdades de género, de clase y étnicas; donde las instituciones médicas se han convertido en objeto para debatir problemas como el poder. Pero también, las nuevas tecnologías médicas con sus posibilidades reales o imaginadas en el diseño y recodificación de la vida han abierto nuevas fronteras a la discusión entre naturaleza y cultura". Martínez Hernáez (2008:38)

Como expresan diferentes antropólogos de distintas vertientes clásicas y contemporáneas, Foster (Estados Unidos), Aguirre Beltrán (México), Comelles (España), Menéndez (México), la descripción acerca de las creencias sobre las causas de la enfermedad y los sistemas de atención en sociedades no occidentales constituyeron un componente importante en las etnografías de los autores clásicos de la disciplina.

Foster y Anderson (1978) en un trabajo sobre el campo de la antropología médica señala que sus antecedentes pueden rastrearse en los primeros estudios antropológicos sobre las instituciones médicas en sociedades no occidentales. En estos inicios se recogieron datos acerca de las concepciones y prácticas médicas de la gente como parte del repertorio de la totalidad cultural de los grupos.

El primer estudio sistemático con base en el trabajo de campo etnográfico fue realizado por el médico y antropólogo ingles Williams Rivers que, en el marco de las expediciones británicas entre 1894-1905, describió las prácticas de los habitantes de Nueva Guinea y Melanesia. “Medicina, Magia y Religión” de Rivers, publicado en 1924, propone un estudio comparado de los sistemas médicos, considerando que las creencias (1) sobre las causas de las enfermedades y las prácticas de los grupos no occidentales constituyen una institución social que está interligada a la cultura.

Posteriormente Erwin Ackerknecht (1940), fundador de la Antropología médica norteamericana, sostuvo la importancia de entender a la medicina como una institución inseparable del resto de la cultura y la sociedad. De esta manera reconocía que la percepción del estado de enfermedad, su diagnóstico depende de factores culturales y que el tratamiento sigue la lógica de las creencias. En su planteo no sólo está presente el reconocimiento de la diversidad cultural sino que se resalta la existencia de varias medicinas cada una de ellas ligada a su cultura particular.

Estos autores (W. Rivers, E. Ackerknecht) comparten la idea de que la medicina de los pueblos no occidentales representa un modo de pensamiento cualitativamente diferente a la biomedicina o medicina científica. El por qué referenciamos a estos precursores, a pesar de que sus interpretaciones hayan

sido posteriormente cuestionadas (2), remite a que instauraron el estudio de las medicinas no occidentales como objeto de investigación antropológica y, además, reconocieron que para entender el sistema médico de una cultura había que examinarlo dentro de su contexto socio-cultural ya que las creencias y las prácticas en salud y ante la enfermedad forman parte de un sistema lógico conceptual.

Un antecedente en el desarrollo del campo de la antropología médica, como lo indicara Martínez Hernáez (2008), lo constituye la escuela de cultura y personalidad que, interesada en la relación entre cultura e individuo, puso el foco de atención en la determinación cultural de la personalidad, el debate sobre la universalidad o particularidad de los criterios psicológicos y psiquiátricos de normalidad y anormalidad, el papel de la cultura en la configuración de la sintomatología de los trastornos mentales. Por ejemplo Ruth Benedict (1934), en el marco del cuestionamiento al determinismo biológico imperante en su época, relativiza los criterios de normalidad y anormalidad de las conductas individuales señalando que dichos criterios responden a valoraciones de una cultura determinada y que son dependientes de ella.

En una revisión de la producción académica para el campo de la Antropología Médica Latinoamericana Eduardo Menéndez (1985) señala que en los años 40 a 60 se constituyeron en dominantes los estudios culturales centrados en la descripción y el análisis de los valores, las actitudes y los patrones culturales respecto de la salud y la enfermedad. Estos estudios nos recuerda Menéndez, parten de la idea general que las prácticas médicas “tradicionales” (3) tienen su *propia racionalidad diagnóstica y terapéutica* y se hallan integradas a las concepciones culturales y productivas dominantes en la comunidad.

Tomando como unidad analítica las pequeñas comunidades campesinas de extracción indígena, consideradas en términos de microgrupos, focalizaron en la relación médico-paciente, las enfermedades consideradas “tradicionales”: el susto (4), mal de ojo (5), las terapias nativas, los procesos de embarazo, parto y puerperio, como también problemas designados como enfermedad mental.

Menéndez (1985) señala que desde una mirada que escindía lo tradicional (enfermedades tradicionales) de lo moderno (enfermedades científicas) el foco de atención estuvo puesto principalmente en las barreras culturales y en la búsqueda de mecanismos que posibilitaran la integración y aculturación de las prácticas biomédicas. Recordemos que para la región latinoamericana se trata de un contexto de expansión de la biomedicina, de la implementación por parte de los organismos internacionales de programas de salud (6).

Como señala Foster y Anderson

> "…los antropólogos estaban en situación de explicar al personal de salud cómo las creencias tradicionales y las prácticas chocaban con las concepciones de la medicina occidental, cómo los factores sociales y culturales influyen en las decisiones del cuidado de la salud y cómo la salud y la enfermedad son aspectos del modelo cultural que cambia en relación con cambios socioculturales más generales." Foster y Anderson (1978:7-8)

Si bien estos estudios presentan ciertas limitaciones explicativas (7) que se relacionan con la mirada clásica antropológica (lo que Menéndez designa como Modelo Antropológico Clásico) se reconoce que los mismos *constituyen los primeros estudios sobre representaciones de la enfermedad entre las poblaciones ya que se interesaron y recuperaron las significaciones de los no profesionales y en menor medida sus prácticas* (8).

A finales de los años 60, Menéndez (1985) nos recuerda que la producción antropológica médica latinoamericana presenta un limitado desarrollo y empiezan a cobrar una mayor relevancia los estudios que se centran en lo que se designa como Sociología Médica. Cabe aclarar que en el campo de los estudios latinoamericanos, particularmente en la producción mexicana, en los 70 se va delineando una perspectiva crítica a la producción sociológica funcionalista (Parsons) (9).

La Antropología Médica norteamericana a partir de los años 70

La importancia de revisar algunas de estas producciones radica en que sus aportes constituyeron y constituyen insumos importantes para la comprensión y análisis de los fenómenos de salud-enfermedad y están presentes en los análisis antropológicos actuales.

Un autor significativo en el campo de la antropología médica norteamericana en los años 70 fue Horacio Fabrega (1972) quien, entre otras cuestiones, delimita el espacio médico del espacio antropológico distinguiendo dos dimensiones de la enfermedad: *disease* (enfermedad) e *illness* (padecimiento). Con el concepto de *disease*, refiere a estados corporales alterados o procesos de desviación a normas establecidas en o por la ciencia médica occidental (biomedicina); mientras que el término *illness* lo utiliza para designar que alguien está enfermo desde criterios sociales y psicológicos que son separables de aquellos que emplea la medicina occidental.

De manera que el término *illness* le permite referirse a la dimensión cultural de la enfermedad, especialmente *a la construcción simbólica de los síntomas y otras formas de expresión*. La *illness* designaría el proceso por el cual los procesos patológicos orgánicos o las sensaciones de malestar son reconvertidos en experiencias individuales significativas.

En un trabajo sobre "La enfermedad como categoría simbólica" (1977), este autor señala que todos los pueblos apartan una extensa clase de acontecimientos y cambios indeseables que pueden afectarlos de modo personal designándolos con algún término que se asemeja a lo que occidente llama enfermedad. Lo que está señalando es que por definición la enfermedad está asociada con eventos evaluados como negativos, adversos a los cuales la gente ha articulado significaciones y acciones.

Desde esta premisa Fabrega enfatiza la perspectiva médica cultural de los diferentes pueblos considerando la enfermedad en términos de sistema de significados del grupo lo que conduce al reconocimiento de diversas formas de enfermar y destacando la relevancia de todo tipo de creencias y teorías.

Como señala Rosalía Cortes (1997) en su trabajo "Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura" está distinción *disease* e *illness* refiere al reconocimiento de dos perspectivas diferentes sobre la enfermedad, la perspectiva del paciente y la perspectiva del médico.

Arthur Kleinman (1983), un psiquiatra norteamericano con formación antropológica, asume y resignifica (10) la dualidad (*illness/disease*)

desarrollada por Fabrega y con el concepto de *sistema cultural* (11) se propone analizar la biomedicina como cualquier otro sistema médico.

De esta manera considera a la biomedicina como un sistema con sus propias reglas de juego, valores, prácticas, creencias que configuran su papel en el contexto social general. Este tipo de tratamiento le permite relativizar las categorías médicas occidentales, que en tanto constituyen elementos de un sistema cultural, son productos de la vida social.

Kleinman (1980) plantea su análisis a través del concepto de *modelos explicativos*, que le permite referirse a las nociones que sobre un episodio de enfermedad y su tratamiento utilizan todos los que están involucrados en el proceso clínico. De esta manera va a distinguir dos tipos de modelos explicativos: *de los profesionales* y *de los pacientes*; ambos modelos explicativos interactúan y constituyen los componentes centrales del *sistema de atención en salud* (health care system).

El análisis de los *modelos explicativos de los profesionales* nos acerca a cómo ellos entienden y tratan la enfermedad, mientras que el estudio de los *modelos explicativos de los pacientes y sus familiares* nos habla de cómo ellos construyen el sentido del episodio de enfermedad y cómo eligen, evalúan el/los tratamiento/os particular/res. Estudiar la *interacción de ambos modelos explicativos* permite analizar los problemas existentes en la *comunicación clínica*. Kleinman (1980) indica que la investigación de los modelos explicativos en relación con los sectores y subsectores de los sistemas de atención de la salud revela uno de los mecanismos fundamentales por medio del cual el contexto cultural y social afecta las relaciones médico-paciente y otras presentes en la atención de la salud.

Este tipo de interpretación puede conducir a que la relación médico-paciente sea leída como un problema de comunicación, de "entendimiento" entre las partes y omitir que las interacciones médico-pacientes se estructuran en un campo de relaciones de desigualdad y de poder, en términos de hegemonía/subordinación.

En trabajos posteriores (Kleinman y Benson, 2006) otorga relevancia al papel del discurso y a las relaciones ideológicas de poder que legitiman o ilegitiman

mundos locales y experiencias individuales de la enfermedad y el sufrimiento. Considerando que el estar enfermo abarca el dolor físico pero también las dimensiones económicas como cuidado de la salud y la inseguridad laboral, conjuntamente con otros aspectos que los va a designar como "morales"(12) como la autoestima, la vergüenza y el grupo social. A modo de ejemplo, señala que

> "…el dolor crónico de espalda no es simplemente un trauma físico o psicológico, sino que tiene un impacto sobre el sentido de la propia identidad, sobre la capacidad de trabajar y de divertirse y sobre las relaciones con la familia y amigos. El sufrimiento adquiere dimensión social por cuanto supone una carga para la red social."(Kleinman y Benson, 2006: 20).

De esta manera otorga relevancia a la *experiencia de estar enfermo* porque considera que

> "…se concreta en cómo quienes sufren, los miembros de la familia y en el conjunto de la red social perciben, conviven con y responden a los síntomas, a las incapacidades y al sufrimiento". (Kleinman y Benson, 2006:19)

Dentro de estas perspectivas que focalizan en la dimensión cultural de la enfermedad, no podemos dejar de mencionar a Byron Good (1977), antropólogo norteamericano, que considera la *enfermedad como un síndrome de experiencias y significado*.

Para este autor la enfermedad constituye una realidad socio histórica cuyo significado debe ser entendida como un conjunto de síntomas definidos. Se trataría de un síndrome de experiencias usuales, un conjunto de palabras, experiencias y sentimientos que van unidos para los miembros de una sociedad. Este síndrome de experiencias, que conformaría la enfermedad, tiene relevancia en el nivel subjetivo y se condensan en un universo de símbolos e imágenes que se analizan semánticamente.

Se trata de considerar a la enfermedad como un símbolo central a partir del cual se desenvuelve, en forma de una red semántica (13), un universo de valores, creencias, emociones y vivencias que están condicionadas por las concepciones de los sistemas médicos. Un ejemplo de aplicación de este modelo interpretativo lo encontramos en su trabajo sobre comunidades iraníes donde analiza la "angustia cardíaca" ("heart distress") un padecimiento

frecuente entre las mujeres que perturba el corazón debido a una angustia emocional.

Good (1977) señala que para estas comunidades el corazón se presenta como una fuente de calor y vitalidad, como una fuerza impulsora del cuerpo que también sirve para expresar emociones como el miedo y la ira. De modo que, el grupo conecta íntimamente las sensaciones físicas del corazón con los sentimientos emocionales. En la sociedad iraní, señala Good, tener "angustia del corazón" transmite una serie más amplia de asociaciones relacionada con la fecundidad y sexualidad (14); con la pena y la melancolía por pérdidas (muerte de un pariente, hermano o hijo) o con la angustia nerviosa o irritabilidad ocasionada por los conflictos interpersonales (entre los cónyuges y/o entre la nuera y la suegra) y con las condiciones materiales de vida como la pobreza (escases de recursos monetarios y deudas).

Lo que muestra B. Good con este padecimiento, que sirve para ejemplificar, es un conjunto de símbolos, situaciones, motivos, sentimientos que estructurados en el contexto sociocultural le dan significado y especificidad a la experiencia del padecimiento y a su forma de actuar.

Estos planteos (Fabrega, Kleinman, Good) se caracterizan por enfatizar la dimensión cultural de la enfermedad y analizan las dimensiones individuales de los padecimientos en tanto experiencia que puede ser explorada en términos semánticos.

Dentro de la antropología médica norteamericana, también se desarrolló otro tipo de perspectiva analítica (Young, 1982) cuyo centro de atención está puesto en la *dimensión social de la enfermedad*, designada como *sickness (malestar)*. Se trata de enfatizar el hecho de ser definido por otro/s como no saludable, refiriendo al proceso por el cual a las conductas preocupantes se le otorga un significado que es reconocido socialmente

Quienes se enmarcaron en esta perspectiva de análisis propusieron dar cuenta de las prácticas, los roles y los comportamientos sociales en el marco de contextos y procesos más amplios que envuelven los procesos de salud-enfermedad, introduciendo las diferencias étnicas, las relaciones sociales

desde los ejes de la desigualdad y del poder, como así también las condiciones sociales de producción del conocimiento biomédico.

La propuesta apunta a entender los temas de salud a la luz de las fuerzas políticas y económicas mayores que configuran las relaciones interpersonales y las conductas sociales, que generan significados sociales y condicionan la experiencia colectiva. Se trata de conjugar las formas de vida, los sistemas de significados, las motivaciones para la acción y las experiencias cotidianas de las poblaciones locales con el marco holístico del enfoque político económico. (Singer 1990). Para los autores enrolados en estos planteos, la investigación sobre la salud-enfermedad debería permitir elucidar la forma y el grado en que los procesos macrosociales se manifiestan en el micronivel (15).

Un ejemplo de este tipo de análisis lo constituye el trabajo etnográfico realizado por Scheper Hughes y plasmado en su libro “La muerte sin llanto” (1997), donde el hambre y la violencia cotidiana son referenciados y relacionados a la historia social, económica, política de Brasil (particularmente el nordeste) y articulados a las condiciones materiales y las experiencias de vida de los pobladores de la barriada de Alto du Cruzeiro (nombre ficticio del lugar en que realizó su trabajo de campo).

Dentro de lo que constituye el campo de la antropología médica norteamericana esta forma de encarar teóricamente la problemática de la salud-enfermedad se designa como crítica, en tanto que además reflexiona sobre el papel del antropólogo en relación con la medicina y lo sitúa en un lugar de extrañamiento donde insistentemente desafía el sentido común y las ideas consideradas como válidas.

Cabe señalar que desde los 90, en el campo de la antropología médica norteamericana, se plantea la articulación de estas perspectivas.

La propuesta relacional dentro del campo de la antropología médica latinoamericana

Bajo este subtítulo nos acercaremos a la propuesta que desde el campo de la Antropología Médica Latinoamericana realiza Eduardo Menéndez. La perspectiva analítica que construye es una referencia central a la hora de reflexionar y analizar sobre los proceso de salud–enfermedad–atención.

Su perspectiva se construye desde una revisión crítica de la producción teórica elaborada por la antropología clásica y posicionamientos culturalistas posteriores, indicando que la misma ha puesto centralmente la mirada en la estructura de significados y secundarizando la estructura social. Por lo que, desde estas perspectivas, la comprensión de lo social se sustenta en la descripción de los significados que los sujetos dan a sus actos y a los actos de los demás, sin preocuparse demasiado por la descripción y análisis de las condiciones y relaciones económicas – políticas dentro de los cuales se producen y se usan los significados.

Este es un punto clave ya que, para este autor, en las sociedades la estructura social y de significados incluye condiciones de diferenciación y desigualdad que se expresan no sólo a través de los diferentes sujetos sino de las relaciones sociales que se desarrollan entre ellos. Las diferenciaciones y desigualdades entre los sujetos se expresan en función del lugar que se ocupa en la estructura social (clases sociales), las pertenencias religiosas, étnicas, de edad, género, que en el marco de las interacciones sociales (micro y macrosociales) establecen relaciones de diferenciación, desigualdad pero también implican procesos transaccionales (16).

Con este punto de partida y considerando que los procesos de salud-enfermedad-atención constituyen un universal que opera diferencialmente en todas las sociedades y en los conjuntos sociales (Menéndez, 1994), indica que estos procesos (salud-enfermedad-atención) deben ser leídos, descriptos y analizados considerando tanto la *estructura social*, que remite a las dimensiones económico-política, a procesos de urbanización, migración, como

a las *significaciones sociales* que construidas colectivamente explican sus causas, orientan las prácticas y legitiman instituciones.

Lo que estamos señalando es que la estructura social y de significados opera en la construcción sociocultural de los padecimientos y las enfermedades y también instituyen las formas en que son pensadas e intervenidas las enfermedades y los enfermos. Asimismo, no debemos soslayar la importancia que adquiere el proceso socio histórico al momento de reflexionar en las maneras de entender y atender los padecimientos y enfermedades, en tanto contexto de posibilidad en la construcción de determinados significados y prácticas, como así también de su legitimación o proscripción.

Menéndez (1994) señala que

> "Todas las sociedades necesitan producir estrategias de acción técnicas y socioideológicas respecto de los padecimientos que reconocen como tales; una de ellas es la producción de curadores reconocidos institucionalmente y autorizados para atender un determinado espectro de daños a la salud individual y colectiva. (…) La enfermedad, los padecimientos y los daños han sido, en diferentes sociedades, algunas de las principales áreas de control social e ideológico tanto a nivel macro como microsocial. No es un problema de una sociedad o una cultura, sino que constituye un fenómeno generalizado a partir de tres procesos: la existencia de padecimientos que refieren a significaciones negativas colectivas; el desarrollo de comportamientos que necesitan ser estigmatizados y/o controlados, y la producción de instituciones que se hacen cargo de dichas significaciones y controles colectivos, no sólo en términos técnicos, sino socioideológicos. Esto, y lo reiteramos, no debe ser identificado con un determinado período o cultura, tal como suele hacerse en forma mecánica a partir de planteamientos reduccionistas y notoriamente etnocéntricos, sino que potencialmente podemos encontrarlo en una diversidad de sociedades y períodos históricos". (Menéndez, 1994:72)

Desde este lugar es que debemos pensar como devino la construcción sociocultural de la enfermedad y los enfermos en occidente, el proceso de conformación, institucionalización y legitimación de la medicina científica, como así también la relación que establece con otras formas de atención existentes.

Una lectura en clave histórica permite visibilizar que en las sociedades europeas occidentales diversos saberes y prácticas de atención a la enfermedad conviven de manera conflictiva pero a partir de mediados del siglo XVIII y XIX, en el marco de una serie de transformaciones económico políticas sociales e ideológicos, la medicina científica fue conformando su propio campo de observación y experimentación a partir de las disputas, las apropiaciones y transformaciones de los otros saberes y prácticas desarrollados por los conjuntos sociales (17).

En ese proceso, la medicina científica por un lado *construye la enfermedad* como estados de cuerpos legibles para la ciencia, donde el médico se enfrenta a procesos orgánicos que son leídos como signos y organizados en un saber sistemático. Con ello también *construye al enfermo* a través de la regulación de los cuerpos y de una moralidad que prescribe e instituye modos de vida y comportamientos “apropiados”, “normales”, “saludables” tanto para varones como para mujeres. Además, de la *conformación de instituciones y de dispositivos de control y regulación,* también instituyen maneras de intervenir y de construir subjetividades sobre lo normal y lo anormal, lo aceptado/aceptable y lo prohibido/estigmatizable. Por otro lado y en relación con lo anterior, la legitimidad que adquiere desde la ciencia (forma legitimada de conocimiento y explicación para el occidente europeo) y del Estado (18) favorece que se convierta en la única forma legítima de entender y atender la enfermedad. Esto significa que se constituye en *hegemónica* excluyendo ideológica y jurídicamente, aunque no eliminando, otras formas existentes y posibles de atención.

Como señala Menéndez (1990) la institucionalización de la biomedicina en tanto saber, práctica y teoría acompaña el desarrollo económico político de las capas burguesas que se apropian del poder y logran identificarla como la única forma de atender la enfermedad.

En el proceso histórico de conformación del orden social capitalista, por razones opuestas y hasta complementarias, desde posiciones de subalternidad y dominantes, se requirió y se demandó una organización contra la enfermedad que garantice la supervivencia biológica y social de los sujetos.

A nivel manifiesto, señala Menéndez (1986:50), la medicina científica aparece asociada a la lucha y abatimiento de una serie de padecimientos que se vinculan con las condiciones de vida de los sectores subalternos, pero se instituye durante el período en que las clases subalternas urbanas mejoran comparativamente su nivel de vida y obtienen determinados beneficios sociales producto de sus luchas, de necesidades productivas y legitimadoras de las clases dominantes. Las mejoras en las condiciones de salubridad implican el control global sobre focos transmisibles, única forma de asegurar la protección

de las clases dirigentes. La necesidad de saneamiento y de abatimiento de la morbimortalidad tiene que ver con un fenómeno de protección clasista que se convierte en protección colectiva y aseguramiento de una mayor productividad.

Si bien las modificaciones de salubridad colectiva y personal, el mejoramiento en la alimentación son factores que inciden por ejemplo en el descenso de la mortalidad de los grupos subalternos, lo que se presenta como el agente fundamental de las transformaciones para los conjuntos sociales es la *atención de la biomedicina*.

Desde posiciones de subalternidad, los conjuntos sociales generaron formas de resistencia, se apropiaron de aquellas prácticas y significados biomédicos que demostraban y/o demuestran cierta eficacia, las combinaron y articularon de manera tal que conformaron y conforman prácticas relativamente autónomas de gestionar la salud. Estas prácticas constituyen lo que designamos como *medicinas alternativas* (en los casos en que existen curadores profesionales) y la *autoatención* (actividades tendientes a dar respuesta a los problemas de salud con la particularidad de la no presencia de un curador profesional).

Esta perspectiva de análisis permite asumir que en los diferentes conjuntos sociales, operan saberes y formas de atención que se expresan en distintos indicadores diagnósticos, en una variedad de tratamientos y de criterios de curación, por lo que permite mostrar la existencia de un pluralismo médico no sólo para resolver distintos problemas sino un mismo problema de salud. Pero también nos permite visibilizar que a pesar de sus crisis la biomedicina no sólo logra mantener su legitimidad sino que evidencia un continuo proceso de expansión a través del desarrollo tecnológico, la especialización profesional, el crecimiento de la industria químico farmacéutica, el incremento del consumo de medicamentos de patentes, como así también a través de discursos que apelan a la búsqueda de estilos de “vida saludables” que permite no sólo mantener sino recomponer su hegemonía.

NOTAS

(1) La palabra creencia en este contexto está asociada a los discursos culturales de los “otros” que son juzgados como equívocos y por tanto distinguible del conocimiento que es característico y le otorga autoridad a la ciencia. Se trata de la distinción entre ellos (los otros) creen, nosotros sabemos

(2) Entre las críticas que se les realizan merece destacar: 1- la dicotomización entre lo que consideran “medicina primitiva” y “medicina científica”, está distinción caracteriza a la primera como un sistema mágico-religiosos incapaz de incorporar prácticas racionales basadas en la observación empírica mientras que considera a la medicina occidental como el único sistema universal y verdadero capaz de ofrecer un único tratamiento real y eficaz. Cabe aclarar que esta interpretación genera estereotipos y pone de manifiesto cierta concepción ideológica respecto de los pueblos no occidentales. 2.- la presencia de una visión etnocéntrica, que se manifiesta en estos primeros trabajos a través de la idea de que los otros (los no occidentales) no tienen la capacidad de pensar desde una lógica occidental.

(3) Lo “tradicional” refería a las concepciones médicas de grupos étnicos y/o campesinos y se lo asociaba con prácticas de la medicina no occidental.

(4) Asociada con la pérdida del alma, Foster (1953) la incluye formando parte de las experiencias emocionales (cólera, tristeza, vergüenza, desilusión, desconcierto, rechazo) que pueden incapacitar a las personas.

(5) Foster (1953) señala que en España y Hispanoamérica se cree que ciertos individuos, a veces voluntariamente pero con mayor frecuencia involuntariamente, pueden dañar a otros, especialmente a los niños, con solo mirarlos.

(6) En los años 50 en casi toda la región se desarrollaron programas de salud y se “amplio” el acceso a los servicios de salud financiados por el estado con fondos públicos que favoreció el tratamiento de diferentes enfermedades y la mejoría de ciertos indicadores de salud (por ejemplo el descenso de las tasas de mortalidad). Con la implementación en los 60 del modelo económico desarrollista, donde la tendencia redistributiva de la riqueza se revierte, se registró un deterioro de los indicadores sociales, incluidos los de salud, haciéndose más visibles las diferencias entre los grupos sociales (clases sociales), la coexistencia de enfermedades relacionadas a la pobreza (por ejemplo, las enfermedades infecciosas) con enfermedades crónicas y degenerativas y las inequidades en el acceso a los servicios de salud.

(7) Entre las limitaciones se puede indicar: 1.- se planteaba la “resistencia” a la atención biomédica y se verificó no sólo una penetración de sus productos (medicamentos) sino una apropiación de criterios médicos diagnósticos (Menéndez, 1981, 1985, 1990); 2.- los procesos políticos y económicos generales fueron minimizados o no se tuvieron en cuenta (Menéndez, 1981, 1985, 1990a); 3.- no se propusieron alternativas explicativas a los “nuevos” problemas que se iban configurando y que se relacionan con condiciones de desigualdad social de los grupos objeto de indagación (Menéndez, 1985, 1990a).

(8) Una mayor atención a las prácticas en tanto itinerarios de atención hubiera permitido comprender la lógica de articulación entre lo designado como tradicional y la biomedicina.

(9) Menéndez (1985:16) señala que los sociólogos médicos latinoamericanos propondrán como objeto de sus investigaciones problemáticas no tratadas como las relaciones entre clase y mortalidad, la salud laboral, la industria de la salud o las funciones del modelo médico científico que implican la consideración de procesos económico-políticos como condicionantes;

emergiendo un modelo histórico estructural cuyo punto de partida es la dimensión económico política.

(10) Kleinman (1980) considera que la disease e illness son conceptos explicativos y no entidades, por lo que existen en tanto constructos en configuraciones particulares de la realidad social y sólo pueden ser comprendidos en el marco de contextos de significados y relaciones sociales. Como señala Martínez Hernáez (2008) el uso que da Kleinman a estos conceptos no hace más que reafirmar una estructura de simetría, "Una idea que supone situar la jerga nosológica de la biomedicina (tuberculosis, neoplasia, enfisema, esquizofrenia, etc.) al lado de las designaciones populares (susto, amok, mal de ojo, wiitiko, piblotog, etc) en la composición final del inventario de objetos susceptibles de un análisis etnográfico." (Martínez Hernáez, 2008:101).

(11) Refiere a al sistema simbólicos de significados basados en instituciones sociales y en los patrones de interacción interpersonales

(12) Lo moral en este contexto es entendido como compromiso personal y colectivo hacia lo que se considera como importante y que tiene sentido.

(13) Las *redes semánticas* son asociaciones culturales que a los miembros de una sociedad les parecen que forman parte de la "naturaleza" o que son una variante "endógena" del mundo social y por tanto están insertas como estructuras hegemónicas (Good, 2003:113)

(14) Por ejemplo, registró que muchas mujeres en Maraghe (Irán) creían que las pastillas anticonceptivas causaban "angustia del corazón" y también, relacionaban este padecimiento con la infecundidad, la disminución en la producción de leche materna y el envejecimiento.

(15) Desde esta perspectiva el foco de atención esta puesto en la relación entre el sistema médico y el capitalismo, considerando que la antropología médica no

puede sólo señalar que la biomedicina es una etnomedicina sino que está vinculada en su historia, organización, teoría y práctica con una economía política particular. (Singer,1990)

(16) En el marco de las relaciones de dominación/subordinación históricamente se construyen procesos transaccionales que son el producto de la obtención de consenso por parte de los sectores subalternos y que fundamentan el poder y la hegemonía establecida a través de la explotación y autoexplotación de los sectores subalternos. Las transacciones suponen la aceptación y la "solución" de los problemas dentro de los límites establecidos por las clases dominantes (Menéndez, 1981).

(17) Le Bretón (1995), antropólogo francés, señala a propósito de la relación medicina y medicinas que "El conflicto entre médicos y curanderos es, en primer término, un conflicto de legitimidad, que opone el saber elaborado por la 'cultura erudita', encarnado en las instancias universitarias y académicas, a los conocimientos de los curadores tradicionables, menos formalizables, provenientes del saber popular y de la experiencia particular del practicante. Se trata de visiones del mundo, de enfoques opuestos sobre el cuerpo y la enfermedad, en fin, de dos concepciones del hombre." (Le Bretón, 1995:175) .

(18) Cabe aclarar que la intervención del Estado también se presenta a través de sus acciones y decisiones materiales y simbólicas que se plasman en políticas públicas y tienden a amortiguar las desigualdades sociales. Pero las abstenciones u omisiones constituyen otras formas de "intervención" que reflejan su no neutralidad.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Fábrega H. (1977). "La enfermedad considerada como una categoría simbólica". En Engelhardt, H. T. y Spicker S.F. (eds.) *Mental Health: Philosophical Perspectives*, Dr. Reidel Penlishing Company, Holland, (pp.79-106) (Traducción A. Eguía).

Foster, G. y Anderson, B. (1978). *"Medical Anthropology"*. John Wiley y Sons.

Foster, G (1953). "Relationships between spanish and spanish –american folk medicine" *En Journal of American Folklore, Vol. 66, N°261 ,pág. 201-217, Jul-Sep*.(Traducción de Carmen Varela, "Relaciones entre la medicina folklórica hispánica y la hispanoamericana").

Fajreldin Chuaqui, V. (2006). "Antropología Médica para una Epidemiología con Enfoque Sociocultural. Elementos para la Interdisciplina". *En Ciencia & Trabajo, Año 8, N° 20, pág. 95-102, Abril-Junio*.

http://www.cienciaytrabajo.cl/pdfs/20/pagina%2095.pdf

Good, B (1977) "The Heart of What´s the Matter. The Semantics off Illness in Iran". *Culture Medicine and Psychiatry, Vol. I,* 25-58. (Traducción A. Eguía)

Good, B. (1994) "*Medicina, racionalidad y experiencia". Una perspectiva antropológica*. Edicions Bellaterra, Barcelona, España.

Kleinman, A (1980). "*Patients and healers in the context of cultura. An exploration of the borderland between Antropology, Medicine and Psychiatry*". University of California Press, Berkeley.

Kleinman y Benson (2006). "La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina".

http://www.fundacionmhm.org/pdf/Mono2/Articulos/articulo2.pdf (26/7/2011)

Le Bretón, D. (1995). *"Antropología del cuerpo y modernidad".* Nueva Visión.

Martínez Hernáez, A. (2008*). "Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad".* Anthropos Editorial, Barcelona, España.

Menéndez, E. (1981). *"Poder, estratificación y salud".* Ediciones de la Casa Chata, México.

Menéndez, E. (1985). "Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina". *Nueva Antropología, Vol. VII, N° 28*, 11-27. México

Menéndez, E. (1986). “Modelo médico, salud obrera y estrategias de acción del sector salud”. *Nueva Antropología, Vol VIII N° 29,* 49-63. México.

Menéndez, E. (1990). *“Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica”.* Alianza Editorial, México.

Menéndez, E. (1990a). *“Antropología Médica, orientaciones, desigualdades y transacciones”*. Cuadernos de la Casa Chata N° 179, México.

Menéndez, E. (1994). “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?”. *Alteridades,* 71-83. Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa), México.

http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt7-8-menendez.pdf

Singer, Merrill (1990): “Reinventando la Antropología Médica: hacia un realineamiento crítico”. *Social Science & Medicine*, *Vol 30 N° 2,* 179-187, Pergamon Press. (Traducción C. Lourido).

Scheper- Hughes, N. (1997): *“La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil”.* Editorial Ariel, S. A. Barcelona.

AUTORES

Adriana Archenti
archenti@perio.unlp.edu.ar
Licenciada en Antropología de la universidad Nacional de La Plata.
Profesora Titular de la cátedra de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social; Profesora Adjunta de la Cátedra de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología. UNLP. Directora del Centro de Estudios Aplicados sobre Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales. CEAMCRI. UNLP. Directora del Programa Institucional de Investigaciones sobre Comunicación, Prácticas Socio-culturales y Subjetividad. FP y CS. UNLP.

Silvia Attademo
sattademo@gmail.com
Licenciada en Antropología de la universidad Nacional de La Plata.
Tesista del Doctorado en Ciencias Sociales de la FHyCsE.UNLP. Tesis en proceso de elaboración.
Profesora Adjunta en “Antropología Cultural y Social” (Fac.Psicología-UNLP); en “Enfoques Contemporáneos en el Análisis del Mundo Rural (Fac. Humanidades-UNLP) y en Metodología: Taller II y Seminario de Tesis (Fac.Cs. Soc.-Olavarría-UNCPB).
Desempeño en Investigaciones en el campo de la Antropología Rural, como directora: los más recientes versan sobre: “Persistencias y reestructuraciones en la producción familiar hortícola platense”; “Trayectorias de los actores sociales en el espacio social rururbano platense, sus representaciones y sus prácticas”; “Continuidades y discontinuidades en la configuración del espacio social rururbano platense. Reproducción social y estrategias de las familias hortícolas empobrecidas”.

Roberto Ringuelet
rringuelet@ciudad.com.ar
Licenciado en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata y MSc del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.
Actualmente es profesor-investigador en la Universidad Nacional de La Plata en la Facultad de Psicología y en la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales en donde coordina la orientación en desarrollo de la Maestría en Economía Agroalimentaria. Desarrolla estudios sobre cuestiones rurales, desarrollo regional – local e interculturalidad
Ha sido profesor-investigador en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en donde fue Director del Núcleo Regional de Estudios Socioculturales (NURES), y ha desarrollado así mismo actividades en otras Universidades Nacionales, en FLACSO Buenos Aires y CONICET. Fue Profesor investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), en la Universidad Autónoma del Estado de México y en la

Universidad Federal de Rio Grande del Norte, Brasil; siendo apoyado en ambos países por las agencias nacionales de investigación científica.

María Cristina Salva
mcsalva@netverk.com.ar
Licenciada en Antropología (UNLP). Especialista en Ciencias Sociales con Mención en Salud y Sociedad (FLACSO).
Es profesora adjunta ordinaria de la carrera de Lic. en Psicología, UNLP. Cátedra Antropología Cultural y Social. Dicta seminario en la Maestria en Economía Agroalimentaria. Fac. Cs. Agrarias y Forestales de la UNLP. Anteriormente ha sido profesora profesora titular en la Lic. en Antropología. Fac. de Cs. Naturales y Museo. Cátedra Antropología Sociocultural II Ha dictado cursos en la Fac. de Humanidades y Cs. Educación y en la Fac. de Psicología, UNLP en temáticas de Metodología de la investigación social, Metodología cualitativa en salud, Discriminación y prejuicios, Género y Prejuicio.
Ha integrado y dirigido varios proyectos de investigación y desarrollo radicados en la UNLP desde hace más de 20 años, referidos al impacto de las condiciones del trabajo rural sobre la salud de los trabajadores, sobre el proceso de escolarización, relaciones de género en la actividad hortícola del partido de La Plata. Dirige actualmente un proyecto de investigación radicado en Fac. psicología, UNLP, referido al análisis de trayectorias laborales de trabajadores rurales migrantes y sus efectos sobre procesos de re/socialización de los mismos en ámbitos educativos y de salud. Asimismo un proyecto de extensión comunitaria sobre Escuela e Interculturalidad.

Diana Weingast
dianaweingast@gmail.com
Licenciada en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata.
Maestría en Ciencias Sociales y Salud. FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica Argentina) y CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad) Título Tesis: *“Estrategias de salud desarrolladas por adultos de hogares pobres urbanos. La perspectiva de las mujeres”*.
Profesor Adjunto Ordinario. Cátedra de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la U.N.L.P
Profesor Adjunto Interino. Cátedra de Sociología General de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U.N.L.P.
Docente-Investigador en el marco del Programa de Incentivos. Temas de investigación: pobreza, salud, género.